



## 저작자표시-비영리 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

# 들뢰즈의 미시적 무의식 개념에 대하여

-차이의 철학과 무의식으로서의 '분열자'-

2019년 8월

서울대학교 대학원  
철학과 서양철학전공  
김 효 영

문학석사 학위논문

# 들뢰즈의 미시적 무의식 개념에 대하여

-차이의 철학과 무의식으로서의 '분열자'-

지도교수 김 상 환

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2019년 8월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

김 효 영

김효영의 석사 학위논문을 인준함

2019년 8월

위 원 장 \_\_\_\_\_ (인)

부 위 원 장 \_\_\_\_\_ (인)

위 원 \_\_\_\_\_ (인)

## 국문초록

‘무의식은 겹다고들 말한다.’(AO 133; 국200) 통상 우리는 ‘겹다’는 말에서 ‘억압’을 떠올린다. 정신분석과 같이 무의식을 성충동으로 규정한다면, 그것은 있는 그대로 의식의 표면으로 상승할 수는 없는, 억압되어야 할 무엇이기 때문이다. 그러나 들뢰즈적 의미의 무의식은 억압되어 의식의 표면으로 올라오지 ‘못한’ 어떤 것이 아니다. 오히려 무의식은 어떤 두드러진 규정성을 지니지 않았기에, 아직 빛의 지대로 떠오르지 ‘않은’ 미규정적인 것에 가깝다. 전자에서 무의식은 자아 내지 초자아와의 갈등과 대립을 통해서만 스스로를 드러내지만, 후자에서 무의식은 규정적인 것들을 배태해내는 보다 적극적이고 근원적인 지위에서 스스로를 입증한다. 전자에서 억압으로서의 무의식이 자신 안에서 쾌락원칙에 복종하는 충동의 ‘거시적’ 단일성을 갖는다면, 후자에서 미규정성으로서의 무의식은 자신 안에서 저마다 다른 방향을 제각기 갖는 복수적이고 이질적인 ‘미시적’ 충동들로서 존재한다.

때문에 들뢰즈의 무의식 탐구는, 억압과 대결하거나 결핍을 충족시키는 식으로 해방하는 방향을 향하지 않는다. 애초에 억압된 무의식도, 결핍된 욕망도 없기 때문이다. 오직 있는 것은 다양한 양상으로 활동을 생산하는 ‘공장’과 같은 ‘욕망하는 기계(machines désirantes)’로서의 무의식이다. 의식적인 행위나 사고, 판단은 물론 사회를 구성하고 유기적 구조를 만들어내는 것은 모두 ‘욕망하는 생산(la production désirante)’이라는 것이 들뢰즈의 기본적인 생각이다. 그렇기에 무의식은 별도의 승화를 필요로 하지 않으며 그 자체로 사회적이다. 나아가 욕망은 사회적으로 생산되는 것인 동시에, 사회를 생산하는 것이기도 하다.

무의식 탐구의 요체는 의식이 포착하는 현행적인 것과 동시에 존재하는 현실로서의 잠재성을 다루는 것이며, 나아가 그것이 단일하지 않은 복수성 속에서 작동하는 양상을 밝히는 데에 있다. 요컨대 들뢰즈에게 무의식은 그 자체 차이인 이질적인 미시적 충동들의 운동을 통해 현행적인 것을 배태해내는 역동적인 생산의 장이자 유희의 장으로 사유된다.

이러한 미시적 무의식 개념은 라이프니츠(G. W. Leibniz)와 니체(F. Nietzsche)라는 철학적 자원으로부터 연원한다. 라이프니츠는 지각의 출현의 기저에 미세한 지각들이 존재함을 지적한다. 니체는 “통일(unity)로서 의식되기에 이른 모든 것”의 기저에서 무서울 정도로 복합적인 “다양한 의지들”에 주목한다. 이 때 미세지각들 내지 의지들은 ‘단일한’ 총체로서의 의식과 구별된다는 점에서 ‘복수적’이고, 하나의 통일적인 방향성을 갖지 않고 제각각이라는 점에서 ‘차이적’이며, 서로 차이나는 것들이 공존한다는 점에서 ‘이질적’이다.

이처럼 차이적이고 미시적이며 복수적인 무의식을 이후 가타리와 작업하면서 ‘분열자’라 명명한다. 이런 의미에서 분열자는 임상적 실체로서의 분열증과 아무 관계가 없다. 들뢰즈·가타리가 『안티 오이디푸스』에서 제안하는 “미시-심리의 영역(région microphysique)”의 분석으로서 ‘분열분석’은 바로 이러한 분열적인 욕망들로부터 출발한다. ‘오이디푸스적 무의식을 대신하는 분열적 무의식’, ‘물적(mole) 무의식을 대신하는 분자적(molecule) 무의식’은, 바로 이러한 무의식 개념과 외연을 같이한다.

통상 들뢰즈 사유에서 단절을 강조하는 해석에 따르면, 들뢰즈가 가타리와의 공저에서 제시한 분열자 개념은 들뢰즈 ‘본연의 노선’이라고 할 수 없다. 그러나 들뢰즈의 니체의 ‘힘에의 의지’에 관한 해석과 라이프니츠의 ‘미세 지각’에 관한 연구를 안다면, 이런 해석에 동의하기 어렵다. 들뢰즈는 이미 니체에 대한 초기 연구(『니체와 철학』(1962))에서 ‘힘에의 의지’ 개념을 미시적이고 복수적인 것으로 다루고 있으며, 라이프니츠에 대한 후기 연구(『주름: 라이프니츠와 바로크』(1988))또한 미세 지각을 그와 유사한 것으로 다루고 있기 때문이다. 이런 점에서 가타리와의 공동 작업은 초기의 들뢰즈의 사유와 강한 연속성을 가짐을 강조할 필요가 있다.

이는 가타리와의 공동 작업을 통해 제시한 ‘분열자’라는 개념이 분열증에 대한 예찬이라는 널리 퍼진 악명높은 오해가 사실이 아님을 보여준다. 오히려 분열자 개념은 니체와 라이프니츠에 잇닿아 있는 미시적 무의식 개념 및 『차이와 반복』에서 발전시킨 들뢰즈의 ‘차이의 철학’을 배경으로 하여 출현한 것이다.

요컨대 본 논문은 분열자 개념의 이면에 들뢰즈가 제안하는 독특한 무의식에 대한 사유가 있음에 주목하고, 그것이 들뢰즈가 라이프니츠와 니체로부터 끌어올린 철학적 사유와 상관적인지를 밝힘으로써 분열자 개념에 대한 새로운 이해를 도모하고자 한다. 더불어 분열적인 차이들이 어떻게 비동등하고 불균등한 그대로 하나의 동일한 평면에서 다룸으로써, ‘분열자’와 ‘기관 없는 신체’ 내지 ‘다양체’, ‘일자와 다자’ 등을 고찰함으로써, 개념적 연속성에서 다룰 수 있으리라고 믿는다. 나아가 그 자체가 ‘차이들이 유희하는 공간’으로서의 분열적인 욕망은 차이를 부정과 대립 내지 모순 안에서가 아니라 차이 그 자체로서 다루고자 하는 들뢰즈의 차이의 철학에 부합한다고 믿는다.

**주요어:** 들뢰즈, 미시적, 무의식, 분열분석, 분열자, 차이의 철학

**학번:** 2017-26529

## -목차-

### 1. 들어가며

- 1) 연구배경 -----1
- 2) 연구주제 -----7

### 2. 선행연구 검토

- 1) 들뢰즈·가타리 이전: 마르쿠제와 라이히를 중심으로  
-----15
- 2) 들뢰즈·가타리 이후: 마이클 하트와 커슬레이크를 중심으로  
-----19

### 3. 미시적 무의식의 철학적 자원

- 가. 라이프니츠의 미세지각이론-----25
  - 1) 지각의 무한한 범위
  - 2) 애매한 지각들로부터 도출되는 신체의 필요성
  - 3) 미세지각들과 욕구들
  - 4) 무의식의 파생(dérivé)으로서의 의식의 성립
- 나. 니체의 힘에의 의지-----44
  - 1) 쇼펜하우어의 의지와 니체의 의지 개념
  - 2) 의지의 복수성
  - 3) 긍정적인 힘에의 의지와 부정적인 힘에의 의지
  - 4) 무의식적 통치자와 의식적 자아

### 4. 들뢰즈의 미시적 무의식 개념

- 가. 『안티 오이디푸스』에서 분열적 무의식-----56
  - 1) 생산으로서의 무의식
  - 2) 욕망의 초월적 종합과 내재적 종합
  - 3) 차이의 유희와 과정으로서의 분열자
  - 4) ‘호모 나투라(hommo natura)’로서의 분열자

나. 『차이와 반복』에서 미시적 무의식 개념 -----	79
1) 들뢰즈 존재론의 두 국면	
2) 미시적 무의식을 여는 이념(idée)의 세 특성들	
3) 무의식의 본성에 대한 귀결들	
4) 국소적인 종합에서 통일적인 유기체로	
다. 미시적 무의식에서 차이의 철학으로 -----	96
1) 미시적 무의식과 차이의 철학	
2) 차이의 철학과 분열분석	
 5. 결론-----	-101
 6. 참고문헌-----	-104
 7. Abstract-----	-110

## 일러두기

1. 주요 문헌은 다음과 같이 약어로 표기하고 쪽수를 괄호 안에 넣어 본문 중에 삽입한다. 예:(RF 12)
2. 국역본이 함께 표기된 문헌은 원본과 국역본의 쪽수를 다음과 같이 병기한다. 예:(AO 114; 국156)
3. 원본 외에 번역본만으로 표기된 문헌은 각 번역본의 쪽수를 다음과 같이 병기한다. 예:(GM 불219; 국343)

### (1) Gilles Deleuze

- NP *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.  
이경신 역, 『니체와 철학』, 민음사, 2016.
- ND *Nietzsche par Gilles Deleuze*, PUF, 1965.  
박찬국 역, 『들뢰즈의 니체』, 철학과 현실사, 2007.
- B *Le Bergsonisme*, PUF, 1966.  
김재인 역, 『베르그송주의』, 문학과 지성사, 1996.
- DR *Difference et repetition*, PUF, 1968.  
김상환 역, 『차이와 반복』, 민음사, 2004.
- D *Dialogues*, Flammarion, 1977(1996, Claire Parnet와 공저).  
허희정 외 역, 『디알로그』, 동문선, 2005.
- P *Le Pli*, Leibniz et le baroque, Minuit, 1988.  
이찬웅 역, 『주름, 라이프니츠와 바로크』, 문학과 지성사, 2004.
- PP *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, 1990.  
김종호 역, 『대담1972-1990』, 도서출판 솔, 1993.
- RF *Deux regimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit,

### (2) Gilles Deleuze & Félix Guattari

- AO *Capitalisme et schizophrénie t. 1: L'anti-oedipe*, Minuit, 1972.  
김재인 역, 『안티 오이디푸스』, 민음사, 2014.
- MP *Capitalisme et schizophrénie t. 2: Mille plateaux*, Minuit, 1980.  
김재인 역, 『천개의 고원』, 새물결, 2001.



### (3) 들뢰즈의 작품 이외에 주로 인용되는 저작들의 약호

#### Gottfried Wilhelm Leibniz

- 논고 『형이상학 논고』, 윤선구 역, 아카넷, 2010.
- 서신 『라이프니츠와 아르노의 서신』, 이상명 역, 아카넷, 2015.
- AG *Philosophical Essays*, trans. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis: Hackett, 1989.
- L *Philosophical Papers and Letters*, trans. Loemker, L.E., D. Reidel, Dordrecht, 1969.
- NE *New Essays on Human understanding*, trans. Remnant and Bennett, Cambridge, 1996.

#### Friedrich Nietzsche

- A *Aurore*, trans. Julien Hervier, Gallimard, 1970.  
박찬국 역, 『아침놀』, 니체 전집 10권, 책세상, 2004.
- Z *Ainsi Parlait Zarathoustra*, trans. Maurice de Gandillac, Gallimard, 1971.  
정동호 역, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 니체 전집 13권, 책세상, 2000.
- BM *Par delà le bien et le mal*, trans. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand, Jean Gratien, Gallimard, 1971.  
김정현 역, 『선악의 저편·도덕의 계보』, 니체 전집 14권, 책세상, 2002.
- GM *Généalogie de la morale*, trans. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand, Jean Gratien, Gallimard, 1971.
- GS *Le Gai savoir*, trans. Pierre Klossowski, Gallimard, 1982.  
안성찬 외 역, 『즐거운 학문』, 니체 전집 12권, 책세상, 2005.
- CI *Le Crépuscule des idoles*, trans. Éric Blondel, Hatier, 2001.  
백승영 역, 『바그너의 경우. 우상의 황혼. 안티크리스트. 이 사람을 보라. 디오니소스 송가. 니체 대 바그너(1888~1889)』, 니체 전집 15권, 책세상, 2002.
- VP *La Volonté de puissance*, trans. Geneviève Bianquis, Gallimard, 1995.  
강수남 역, 『권력에의 의지』, 청하, 1992.

## 1. 들어가며

### 1) 연구배경

난해한 니체의 사유가 착란적이라는 평가를 두고, 클로소프스키(Pierre Klossowski)는 “니체의 사유가 착란을 내포한다고 해서 그것이 ‘병리학적(pathologique)’인 것은 결코 아니”라고 일축한 적이 있다<sup>1)</sup>. 착란적인 사유라고 평가받는 것은 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)도 못지않다. 심지어 그와 펠릭스 가타리(Félix Guattari)의 공동서명으로 쓰여진 첫 번째 책, 『안티 오이디푸스』의 영역자들은, 역자 서문에서 이 책을 “혼돈과 정신분열에 빠진 작가의 실험”이라고 쓰고 있다. 물론 이어 이들은 “조심스럽게 구축되고 실행된 실험”<sup>2)</sup>이라고 덧붙이고 있지만, 들뢰즈·가타리의 분열증에 대한 일관된 예찬은 많은 오해를 낳았던 것이 사실이다.

들뢰즈는 일찍이 『차이와 반복』(1968)에서 기존의 관습과 양식에 따라 사유하는 데에서는 어떤 진정한 사유도 발생하지 않는다는 문제의식 속에서 ‘분열된 자아’를 제시한 적이 있다. 그는 기존의 공통감에 얽매인 사유를 ‘사유의 이미지(image de la pensée)’라고 칭하고 그로부터 해방되어 ‘이미지 없는 사유(la pensée sans image)’를 스스로 분만하는 주체로 “균열된 나(un Je fêlé)”, “분열된 자아(un moi dissous)”(DR 189; 국324)를 제시한다.<sup>3)</sup> 사유와 관련하여 이처럼 ‘분열된 자아’ 개념을 제시했을 때에만 해도, 분열증에 대한 비교적 명쾌한 독해가 따랐다. 반면 『안티 오이디푸스』(1972)와 『천개의 고원』(1980)에서 일관되게 분열자를 궁극적인 방향으로 설정했을 때, 혼란스러운 독법들이 제시되기 시작한다. 과연 들뢰즈는 우리에게 정신병자가 되라고 권고하는 것일까? 그는 한 인터뷰에서 그와 비슷한 종류의 질문을 받는다.

바케스-클레망:. (...) 사람들은 당신들이 낭만적으로 무책임하게 정신분열증에 가치를 부여했다고 얘기할지도 모릅니다. 그리고 당신들이 혁명가와 분열증 환자를 혼돈하는 경향이 있다고 얘기할지도 모릅니다. 있을 수 있는 이런 비난들에 대하여 당신들은 어

1) “니체에게 있어 명석함·착란·음모는 분리될 수 없는 전체를 형성한다. 분리될 수 없다는 것, 이것이 이제부터 무엇이 중요하고 무엇이 중요하지 않은지에 대한 모든 것의 판단기준이 된다. 니체의 사유가 착란을 내포한다고 해서 그것이 ‘병리학적’인 것은 결코 아니다. 오히려 그의 사유가 대단히 명석하기 때문에 착란적인 해석의 양상을 취하는 것이다”, 피에르 클로소프스키, 『니체와 악순환』, 조성천 역, 그린비, 2009, 9쪽

2) AO 영xviii

3) DR 150; 국257, 181; 국310, 192; 국328, 341; 국560, 353-354; 국579 등을 참조하라.

떻게 생각하십니까?

들뢰즈와 가타리: (...) 우리들이 제기하는 질문은 아주 단순한 것으로 약에 대한 버로스(William S. Burroughs)의 다음과 같은 질문과 유사한 것입니다: “약에 취하지 않고도 약의 힘을 취할 수는 없을까, 나약한 중독자가 되지 않고도 그렇게 될 수는 없을까?” 정신분열증도 마찬가지입니다. 우리는 **과정으로서의 정신 분열증과 치료 받아야 할 임상적 실체로서의 정신분열 발생을 구별짓고 있습니다**. 이 두 가지는 거의 반비례하는 것입니다. 병리적 정신 분열 환자는 무엇을 시도했다가 실패하고 좌절한 사람입니다. 우리는 혁명가가 환자라고 얘기하지 않습니다. 정신분열적 과정, 즉 기호체계, 이탈의 과정, 탈공포화 과정이 있는데 그 과정이 정신분열증의 발생으로 넘어가지 않도록 막을 수 있는 것은 오직 혁명적인 행위뿐이라는 것입니다.(PP 37-38; 국52-54, 강조는 인용자)

들뢰즈는 분명히 ‘과정으로서의 정신 분열증(la schizophrénie comme processus)’과 ‘치료 받아야 할 임상적 실체로서의 정신분열(le schizophrène comme entité)’을 구별하고 있다. 동일한 내용은 『안티 오이디푸스』에서도 몇 차례 등장한다.<sup>4)</sup> 그러나 그에 대한 독자들의 의구심은 해소되지 않았던 것 같다. 들뢰즈·가타리는 8년 후에 『천개의 고원』에서 다시 이 부분을 명확히 하려는 듯, 과정으로서의 분열증이 지시하는 ‘기관 없는 신체(Corps sans Organes, 이하 CsO)’라는 개념<sup>5)</sup>을 ‘충만한 기관 없는 신체(CsO pleins)’, ‘텅 빈 기관 없는 신체(CsO vide)’ 그리고 ‘암적인 기관 없는 신체(CsO cancéreux)’ 이렇게 세 유형으로 구분한다.<sup>6)</sup> 이에 따라 기관 없는 신체 그 자체는 더 이상 긍정의 대상일 수 없게 된다. 오직 그것은 텅 비어 있지 않고 암적이지 않은 한에서만 지향의 대상이 된다. 다시 그로부터 8년이 지나 들뢰즈는 한 인터뷰에서 “『안티 오이디푸스』가 출간된 지 아주 많은 햇수가 흘렀지만, 정신분석은 (...) 아무것도 이해하지 못했

4) AO 12; 국28, 31; 국58, 135; 국201, 156; 국232, 380; 국528, 456; 국624 등을 참조하라.

5) 들뢰즈·가타리는 『안티 오이디푸스』에서 궁극적으로 분열증이 ‘기관 없는 신체’를 지시함을 다음과 같이 서술한다. “랭이 분열증의 과정을 통과의례의 여행, 즉 **자아 상실**의 초험적 경험이라고 규정하는 것은 전적으로 옳다. 이 경험은 주체에게 이렇게 말하게 한다. ‘나는 삶의 최저 형식(기관 없는 신체)에서 출발하여 현재에 이르렀다.’” AO 100; 국156-157; “기관 없는 신체는 욕망적 생산으로 복귀하며, 그것을 끌어당기고, 그것을 전유한다.” AO 17; 국37. ‘분열증’ 개념과 ‘기관 없는 신체’ 간의 연관 관계에 대한 자세한 상술은 ‘4. 나. 『차이와 반복』에서 미시적 무의식’ 이하 절에서 다룬다.

6) 『안티 오이디푸스』에서도 들뢰즈는 ‘기관 없는 충만한 신체’을 언급하지만(가령 AO 21; 국43, 25; 국49 등)하지만 그것만으로는 기관 없는 신체에 대한 혼란스러운 독해를 안 내할 수 없다고 판단한 것 같다. 그는 때문에 『천개의 고원』 ‘6. 1947년 11월 28일, 어떻게 기관 없는 신체를 이룰 것인가?’에서 ‘충만한 기관 없는 신체’ 개념과 죽음을 향해 탈주선을 그리는 ‘암적인 기관 없는 신체’ 내지 ‘텅 빈 기관 없는 신체’와의 구분에 신중을 기하고 있다. ‘MP 202; 국171’ 이하를 참조하라.

다”<sup>7)</sup>고 말한다. 여전히 들뢰즈는 ‘정신분석’에 대한 비판으로 자신들이 제시했던 ‘분열분석’이 제대로 이해되지 못하고 있다고 느꼈던 것이다.

이러한 불충분한 수용에 대한 안타까움은 들뢰즈 자신이 느끼는 바일 것이다. 그러나 『안티 오이디푸스』가 번역되어 다른 국가들에서 수용되는 양상을 살펴보면, 이는 단순히 개인의 주관적인 느낌만은 아니었음을 확인하게 된다. 관련하여 한국과 영어권 국가들(미국, 영국, 호주)의 들뢰즈 수용과 관련하여 다음의 두 가지 상황을 고려해볼 수 있다.

하나는 특이하게도 영어권 국가들과 한국에서, 들뢰즈는 그의 단독 저서들보다 가타리와의 공저로부터 먼저 알려졌다라는 점이다.<sup>8)</sup> 이는 쓰여진 순서에는 역행하는 수용이었다. 칸트의 『순수이성비판』, 하이데거의 『존재와 시간』에 해당하는 들뢰즈의 대표작은, 그의 국가박사 학위 청구 논문으로 작성된 『차이와 반복』이다. 그런데 한국에서나 영어권 국가들에서나 『차이와 반복』은 비교적 뒤늦게 번역된다. 한국은 2004년, 영어권에서는 1994년 번역본이 출간된다. 반면 한국에서 들뢰즈는 가타리와의 공저인 「리조옴」을 포함한 『구조주의를 넘어서』(1990)<sup>9)</sup>를 통해 처음 소개되었다. 그리고 곧이어 출간된 것이 『안티 오이디푸스』(1994)<sup>10)</sup>였다. 영어권에서의 수용은 조금 더 빨랐다. 그러나 역시 들뢰즈에 대한 대중적 인지도를 굳건히 한 ‘베스트셀러’는, 『차이와 반복』(1994)보다 약 17년 먼저 번역되었던 『안티 오이디푸스』(1977)<sup>11)</sup>였다. 뒤이어 『천 개의 고원』(1987)<sup>12)</sup>도 『차이와 반복』보다 앞서 출간된다.<sup>13)</sup> 이는 결과적으로 들뢰즈 자신으로서는 결코 유리한 입장에 선 것이

7) Deleuze, ‘D comme Désir’, *Abécédère de Gilles Deleuze*, avec Clair Parnet, 1988년의 대담

8) 들뢰즈가 『안티 오이디푸스』로부터 대중적인 인지도를 얻고, 주목받기 시작했다는 점은 프랑스 국내에도 동일하게 적용된다. 이 책의 출간 직후, 『라르크(L’Arc)』지는 한 호를 그에게 할애한다. 프랑수아 에발드(François Ewald)는 “1972년 새로운 관념과 놀랄만한 개념들의 보고인 “안티오이디푸스L’Anti-Oedipe”의 출간으로 들뢰즈는 ‘68년 이후 가장 위대한 사상가들 중 한 사람으로 떠올랐다.”고 말한다.(Deleuze, “Désir et Plaisir”, Magazine Littéraire, Vol. 325, 1994, 서문) 그러나 이는 들뢰즈 초기 수용에만 국한되지는 않는다. ‘Deleuze’를 키워드로 하는 논문 및 단행본은 2019년 4월 현재 기준, 70,000건을 넘어서었다. 그리고 그 중 절반 가량은 ‘Deleuze, Guattari’를 키워드로 하고 있다. 들뢰즈의 가타리와의 협업에 대한 연구가 현재 시점에서 들뢰즈 연구의 절반 가량을 차지하고 있는 셈이다.

9) 미셸 푸코 외, 『구조주의를 넘어서』, 이정우 편역, 인간사, 1990

10) 쥘르 들뢰즈; 펠릭스 가타리, 『앙띠 오이디푸스: 자본주의와 정신분열증』, 최명관 역, 민음사, 1994

11) Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Viking Adult, 1977

12) Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand plateaus : capitalism and schizophrenia*, Minneapolis : Univ. of Minnesota Press, 1987

13) 『들뢰즈의 『차이와 반복』 입문』의 저자인 조 휴즈(Joe Hughes)는 “이 책 자체[『차이와 반복』]는 1994년이 되어서야 비로소 번역되었으며, 대부분의 독자들의 관심을 끈 것

아니었다. 엄청난 난해함으로 문턱이 높을지라도 차분하고 정교한 전개를 보이는 『차이와 반복』과 달리, 『안티 오이디푸스』는 극단적으로 위악적이고 급진적인 문체로 ‘오해의 여지’가 많았기 때문이다.<sup>14)</sup>

또 다른 하나는 이와 관련하여 일어났던 논쟁들이다, 영어권에서는 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)과 알랭 바디우(Alain Badiou)가 선봉에 있었다. 가령 지치고 않고 회자되는 들뢰즈 비판서 『신체 없는 기관』<sup>15)</sup>에서 지젝은 『안티 오이디푸스』를 들뢰즈의 ‘최악’의 텍스트로 꼽고, ‘들뢰즈 본연의 노선’인 ‘위대한 초기 연구 논문’과 구별되어야 한다고 강조한다. 그는 ‘위대한 초기 연구 논문’으로 『차이와 반복』과 『의미의 논리』를 들면서 “우리는 들뢰즈에 대한 영미권의 수용(과 또한 들뢰즈의 정치적 영향)이 주로 ‘가타리화된’ 들뢰즈의 그것임을 다만 유감으로 여길 뿐”<sup>16)</sup>이라고 적고 있다. 여기서 지젝이 비판하는 대상은 정작 들뢰즈도, 가타리도, 『안티 오이디푸스』도 아니다. 오히려 그 대상은 『안티 오이디푸스』를 들뢰즈의 ‘정수’로 읽는 독해들이다. 그가 보기에 그것은 ‘가타리화된’ 들뢰즈의 사유이고, 그로 인해 일어난 정치적 영향 역시 들뢰즈 ‘본연의 노선’과는 거리가 먼 것이기 때문이다. 지젝과는 다른 층위에 있는 바디우의 비판은, 들뢰즈의 사상을 근본에서 문제삼는 것이다.<sup>17)</sup> 그러나 그 역시 자신의 비판서 『들뢰즈-존재의 함성』<sup>18)</sup>에서 『안티

은, 또한 계속해서 끌고 있는 것은 주로 들뢰즈와 가타리의 공동 저서였다.“고 동일한 수용 상황을 2009년 현재적 시점에서 적고 있다.(조 휴즈, 『들뢰즈의 『차이와 반복』 입문』, 299쪽) 물론 『차이와 반복』의 난해함과 그를 둘러싼 복잡한 수용사가 함께 지적되어야 한다. 이에 대해서는 조휴즈, 같은 책 같은 쪽을 참조하라.

- 14) “들뢰즈와 가타리의 『안티 오이디푸스』는, 1968년 5월 이후 프랑스의 탈의회주의적인 좌파 대부분에게 이론적인 정설이 되었던 프로이트주의와 맑스주의를 무비판적으로 종합한 다양한 경향들에 대해, 논쟁적인 공격을 시작했다. 욕망이라는 정신분석학적 개념을 비판하고 아울러 그 대안으로 분열증 분석적인 욕망 개념을 제안함으로써 이 책은 즉각적으로 문제작이 되었다. 그들의 첫 번째 공저는 매우 악명 높았고, 이제 들뢰즈와 가타리라는 이름은 욕망의 철학과 정치학에 확고히 연결되었다. 필립 굿차일드(Phillip Goodchild)가 ‘욕망의 정치학은 들뢰즈와 가타리 사유의 전적인 목적이다’라고 썼을 때, 그는 많은 사람들의 의견을 대변하고 있었던 것이다.”, Paul Patton, *Deleuze and Political*, p.68; 그러한 비판을 저자들이 인식하고 나중에 후에 그러한 급진적인 어조가 다소 수정되었다고 보는 지적도 있다. 가령 그렉 램버트(Greg Lambert)는 『안티 오이디푸스』에 대한 비판을 의식이라도 한 듯 그 이후의 저작들에서는 분열자의 이미지가 훨씬 줄어들었다는 점을 다음과 같이 지적한다. “『안티 오이디푸스』의 논의가 일반화된 이후 분열자가 들뢰즈와 가타리의 창조적 개념으로 일관되게 등장했는데도 마치 비판자들을 의식이라도 한 듯 그들의 후기 저작에는 분열자의 이미지가 훨씬 드물게 등장하는 게 사실이다. (...) 결국 욕망 개념의 그 다음 경로는 리좀(rhizome)의 이미지를 띠게 되었고, 이 은유에 대해서는 아무도 기분 나빠하지 않았던 듯싶다”(램버트, 『누가 들뢰즈와 가타리를 두려워하는가?』, 19쪽)

15) 지젝, 『신체 없는 기관: 들뢰즈와 결과들』, 김지훈 외 역, 도서출판b, 2006

16) 지젝, 위의 책, 49-50쪽

17) 바디우는 ‘다수(multiple)’의 개념에 있어서 들뢰즈와 공명하면서도(“나는 다수에 관한 존재론을 전개해 나가면서 나의 이러한 시도가 다름 나인 들뢰즈의 그것과 정면으로 마주한다는 사실을 조금씩 깨닫게 되었다”(바디우, 『들뢰즈-존재의 함성』, 37쪽)), 동시에

오이디푸스』를 분석대상에서 제하는 방식으로, 이 텍스트를 논의에서 제거하고 있다.

이러한 영어권에서의 논쟁은 ‘분열증’ 개념에 국한된 것이라기보다는 『안티 오이디푸스』 텍스트 자체를 겨냥한 비판이라고 보아야 할 것이다. 그러나 한국에서는 보다 뚜렷하게 논쟁이 생성된다. 대표적으로 김재인과 이종영의 논쟁<sup>19)</sup>, 천규석의 『유목주의는 침략주의다』<sup>20)</sup>라는 책으로부터 논쟁이 불거진 이정우와 홍윤기의 ‘노마디즘’ 논쟁<sup>21)</sup>, 홍준기, 진태원, 신지영 사이의 알튀세르 및 들뢰즈 수용 논쟁<sup>22)</sup> 등을 들 수 있다. 이 중에서도 홍준기는 ‘들뢰즈 철학, 정신병을 특권화하는 배타적 이론 아닌가’라는 제목의 글에서 “실재만을 중시하는 들뢰즈 철학은 정신병을 특권화하는 배타적인 ‘불가능한’ 이론이고, 실재, 상징계, 상상계를 모두 인정하는 라캉 이론은 정신병, 도착증, 신경증 모두를 동등한 실존형태로 인정하는 열린 이론”<sup>23)</sup>이라고 말하고 있다. 천규석 역시 『유목주의는 침략주의다』에서 들뢰즈는

들뢰즈가 언제나 일자를 강조한다는 점에서 자신의 사유와 결코 중첩될 수 없음을 확인한다. ”들뢰즈는 잠재적인 것에 관한 플라톤주의에 집착하고 있었다. 그는 플라톤으로부터 일자의 일의적인 통치는 물려받지만, 이데아는 언제나 현행적이어야 한다는 점은 버린다. 그에게 있어서 이데아는 잠재적인 전체성을 의미하며, 일자는 서로 상이한 생산물들의 무한한 저장고를 의미한다. 반대로 나는 형식들은 이데아들과 마찬가지로 언제나 현행적임을, 따라서 잠재적인 것이란 애초부터 존재하지 않음을 주장하지만, 일자는 버린다. 따라서 들뢰즈의 입장에서 보자면 나의 다수에 관한 논리는 일자의 행위에 근원적으로 연결되어 있지 않다는 점에서 내재성 안에서 사유를 유지하는 일에 실패하고 있지만, 나의 입장에서 보자면 들뢰즈의 잠재적인 기초는 하나의 초월성으로 남게 된다. 결국 우리의 대조적인 고전성은 합의점에 도달할 수가 없었다.”, 같은 책, 111-112쪽, 바디우의 결론은 “궁극적으로 들뢰즈주의(le deleuzism)는 다시 강조된 플라톤주의”(같은 책, 78쪽)라는 것이다. 바디우는 더불어 들뢰즈가 언제나 ‘이항분리’의 난제에 빠진다는 점을 다음과 같이 지적한다. “사실 우리는 안정된 방식에 의거한 최소한의 두 분배를 인정해야만 한다. 즉, 한편으로는 존재의 긍정적이며 일의적인 전체를 분배해야만 하고, 다른 한편으로는 존재가 그 자신 안에서 나타나는 방식, 즉 존재자들의 다의적인 분리와 나누어짐을 분배해야만 한다. 또는 사물들의 능동적인 면(일의적인 존재의 특이한 차이화들, 일의적인 존재의 발산하는 환영들)과 수동적인 면(다의적이고 수적으로 구분된 의미화들에 의해서 주어지는 현행적인 존재자들과 사물의 상태들)을 분리하여 생각해야만 한다. 이러한 이원성이 들뢰즈의 모든 저술을 가로지르고 있음은 분명하다.” 같은 책, 90쪽

18) 알랭 바디우, 『들뢰즈-존재의 함성』, 박정태 역, 이학사, 2001

19) 「교수신문」 2002. 11. 9, “들뢰즈-가타리 이해 둘러싼 논쟁.”

20) 천규석, 『유목주의는 침략주의다』, 실천문화사, 2006

21) 「교수신문」 2006. 4. 7, “無知의 용기 혹은 지적 몰이해.”; 「교수신문」 2006. 6. 5, “반론: 홍윤기 교수의 비판(황해문화 여름호) 등에 답한다.”; 「교수신문」 2006. 6. 12, “재반론-홍윤기 교수의 반론(교수신문 제401호)을 읽고.”; 「교수신문」 2006. 6. 19, “재반론-이정우 의 글(교수신문 제402호)을 읽고 재차 답함.”; 「교수신문」 2006. 7. 2, “재반론: 홍윤기 교수(교수신문 제403호)의 재비판에 답한다.”

22) 「교수신문」 2008. 10. 13, “선악 이분법으로 동료 학자들을 비난하는 사람은 누구인가.”; 「교수신문」 2008. 10. 28, “들뢰즈와 헤겔, 누가 더 우월하냐의 문제가 아니다.”

23) 「교수신문」 2008. 11. 10 “들뢰즈 철학, 정신병을 특권화하는 배타적 이론 아닌가: <교수신문> 497호 신지영 박사의 반론을 읽고”

“아무런 제약 없이 자유롭게 파편화되면서 순간적 욕망과 쾌락을 추구하는 분열된 주체, 즉 분열자를 적극적으로 옹호한다.”<sup>24)</sup>고 적고 있다. 천규석이 지적하는 바, “이들의 분열자적이고 유목적인 욕망이론에는 많은 문제가 있”는데, “첫째 문제는 욕망의 긍정적 측면만 부각시”킨다는 것이고 “두 번째는 현대 세계의 분열적·비정체적·비정착적 경험과 이동성을 일방적으로 강조하고 미화했”<sup>25)</sup>기 때문이다. 천규석 옹호에 나선 홍윤기는 「철학에서의 파시즘과 철학할 권리」<sup>26)</sup>라는 글에서 논점을 전환시킨다. 그는 농민 천규석을 향한 강단 철학자 이정우의 비난을 철학에서의 파시즘이라고 규정하고, 논의를 확장시킨다. 이러한 발언들로 혼란스러운 정국이 만들어지고 있을 때, ‘들뢰즈 본연의 철학으로 되돌아가야 한다’는 문구로 독자를 사로잡았던 것이 바로 앞서 언급한 지젝의 들뢰즈 비판서 『신체 없는 기관』이었다. “‘정신병 예찬자’ 들뢰즈는 폐기되어야 하는가?” 하는 물음이 생성되는 가운데, ‘들뢰즈주의자들로부터 들뢰즈를 구해내겠다’<sup>27)</sup>고 지젝이 나섰던 것이다.

지젝은 위의 책에서 “여기서 나는 알랭 바디우를 따르고 있다.”<sup>28)</sup>는 주석을 덧붙인다. 지젝이 기대고 있다는 바디우는 당장 ‘욕망의 자유로운 분출’을 ‘귀족적’인 사유인 동시에 ‘죽음의 철학’이라고 평가한다. 들뢰즈는 ‘휘브리스(hybris)’, 즉 ‘광기로 나아가는 능력’을 소유한 존재들에게 왕관을 수여하고, 그를 위해서는 어떤 고통도 감수, 극복해야 된다는 점에서 금욕주의적인 죽음의 냄새를 풍긴다는 것이다. 그는 때문에 들뢰즈의 ‘죽음충동(death drives)’ 개념 역시 문자 그대로 ‘죽음에 대한 찬양’으로 번안한다.<sup>29)</sup> 이러한 바디우의 해석을 따를 때, 우리는 금욕주의에 대항하는 니체의 사상을 평생 좇아간 들뢰즈와는 정반대되는 사상에 직면하는 아이러니를 경험하게 된다.<sup>30)</sup>

24) 천규석, 앞의 책, 238쪽

25) 천규석, 앞의 책, 240쪽

26) 홍윤기, 「철학에서의 파시즘과 철학할 권리」, 『황해문화』 통권 제51호, 2006, 216-244쪽

27) “이 책의 출발 전제는 이러한 들뢰즈(펠릭스 가타리와 함께 저술한 책들의 독서에 기초한 유행하는 들뢰즈 이미지) 이면에 또 다른 들뢰즈가 있다는 것이다. (...) 정치와 관련해서는 유행하는 ‘들뢰즈적 정치’의 곤궁과 불능을 드러내고, 어떤 다른 ‘들뢰즈적 정치’의 윤곽을 그린다.” 지젝, 『신체 없는 기관』, 11-12쪽

28) 지젝, 위의 책, 49쪽

29) 바디우, 앞의 책, 53-55쪽

30) 홍준기는 「들뢰즈의 욕망이론: 라캉적 관점에서의 비판적 고찰」라는 글에서, “보다 설득력 있는 들뢰즈 비판을 제시하기 위해서는 적어도 알랭 바디우의 『질 들뢰즈-존재의 함성』 정도의 깊이와 통찰력을 가진 논증을 제시할 수 있어야 할 것이다.”라면서 바디우의 비판적 입장에 지지를 표한다. 이 글에서 홍준기는 “들뢰즈의 존재론은 정신분열증, 망상증, 도착증, 신경증 등 인간 주체가 처할 수 있는 다양한 실존 방식 중에서 ‘오직’ 정신분열증만을 특권화하는 것으로 귀결된다.”는 앞서의 논의와 일관된 주장을 보인다. 관련 내용은, 홍준기, 「들뢰즈의 욕망이론: 라캉적 관점에서의 비판적 고찰」, 『진보평론』, 2007, 165-181쪽을 참조하라.

이하 논의는 이러한 문제의식에서 출발한다. 들뢰즈가 분열증이나 정신병을 예찬한다는 것은 도대체 무슨 의미인가? 들뢰즈가 말한대로 그것이 ‘임상적 실체’로서의 정신분열이 아니라, 오직 ‘과정’으로서의 정신 분열증이라면, 그 ‘과정’은 무엇을 뜻하는가? 통상 니체주의자라고 해석되는 들뢰즈는 정작 분열증에 대한 예찬 속에서 죽음의 철학을 갈망했던 것일까?

## 2) 연구주제

어떤 철학적 기획을 이해하기 위해서는, 들뢰즈가 니체를 이해할 때 그랬듯, 그것의 주요 개념이 무엇에 반(反)하여 방향잡힌 것인가를 인식하는 것이 필요하다.<sup>31)</sup> 『안티 오이디푸스』의 부제 ‘자본주의와 정신분열증’이 지시하듯, 우선 이 책은 ‘자본주의’와 접속(‘와’)한 ‘정신분열증’에 대한 비판적 고찰이다. 저자들은 “우리 사회는 뚝 삼푸나 르노 자동차를 생산하듯 분열자를 생산”(AO 292; 국415)한다고 말한다. 그러나 분명 “분열증이 우리의 병, 우리 시대의 병이라고 말할 때, 이는 그저 현대의 삶이 광기를 생기게 한다고 말하려는 것이어서는 안 된다”(AO 42; 국 71)는 말을 덧붙인다. 저자들에 따르면 오히려 사태는 반대이다. 말하자면 현대의 삶이 광기를 생기게 하는 것이 아니라, 광기가 현대의 삶을 생기게 하기 때문이다. 저자들은 그래서 “문제는 삶의 양식이 아니라 **생산의 경과(procès de production)**”(AO 42; 국 71, 강조는 인용자)라고 말한다. 분열증을 고찰하면서 생산을 이야기한다는 것, 광기가 현대의 삶을 생산한다고 말하는 것은 무슨 의미인가?

『안티 오이디푸스』 출간 후, 가타리와의 협업이 한창이던 1976년, 들뢰즈의 제자가 된 우노 구니이치(宇野邦一)는 “이 책의 직접적인 동기는 확실히 1960년대에 빠르게 확대된 정신분석의 압제적인 영향과 분리할 수 없지만, 그러나 진짜 관심은 세계사를 전개하고 자본주의를 만들어내고 이것을 확장시켜왔던 ‘무의식’ 쪽을 향하여 있다.”<sup>32)</sup>고 말한다. 여기서 ‘세계사를 전개하고 자본주의를 만들어내고 이것을 확장시켜왔던’ 것은 다름 아닌 ‘무의식’이고, 그것의 ‘생산’이라는 힘이다. 들뢰즈·가타리의 적수가 단순히 오이디푸스 콤플렉스라는 “전치된 재현내용(représenté déplacé)”(AO 195; 국289)으로부터 무의식을 해방시키자는 식의 논

31) “어떤 저자의 철학적 인식은 그가 하는 인용문들에 의해서, 항상 터무니없고 추측에 바탕을 둔 참고 문헌의 일람표에 의해서 평가되어서는 안 되고, 그 작업 자체의 변호적 이거나 논쟁적인 방향들에 의해서 평가되어야 한다. 사람들이 니체 저작 전체가 ‘누구에 반대해서’ 주요 개념들을 이끌어나가고 있는지 보지 못한다면, 그의 저작 전부를 잘못 이해하게 된다.”, NP 187; 국284

32) 우노 구니이치, 『들뢰즈 유동의 철학』, 150쪽



의가 아닌 것은, “정신분석은 들뢰즈와 가타리가 쉽게 바겐세일을 할 수 있을 정도로 호락호락하게 넘어가는 담론이 아니”<sup>33)</sup>기 때문이다.

‘취하든가 버리든가’하는 방식을 우리는 거부한다. 하나는 마치 모든 위대한 학설이 하나의 **조립된 구성체**가 아니었던 듯 되는 경우이다. 그런데 조합된 구성체란 파편들과 조각들, 잡다하게 뒤섞인 코드들과 흐름들, 부분적인 것들과 파생적인 것들로 이루어져 있으며, 이것들이 그 구성체의 삶 자체 내지 생성을 구성한다. 다른 하나는, 마치 정신분석이 그것이 발견하는 것 및 그것이 다루는 힘들과 이론적·실천적으로 애매한 관계로 성립되었다는 점을 먼저 언급하지 않으면서, 어떤 사람이 정신분석과 애매한 관계를 맺고 있다고 그 사람을 비난할 수 있는 듯 되는 경우이다. 프로이트 이데올로기에 대한 비판적 연구가 행해지고, 그것도 잘 행해져 있다면, 역으로 그 운동의 역사는 소묘조차 되지 않고 있다.”(AO 140: 국210)

정신분석을 ‘취하든가 버리든가’하는 방식으로 취급할 수 없는 이유로 들뢰즈·가타리는 두 가지를 든다. 무의식에 대한 하나의 학설로서 정신분석은 우선 무(無)에서 창조된 사변적 탐구의 결실이 아니다. 오히려 그것은 ‘파편들과 조각들’, ‘부분적인 것들과 파생적인 것들’로 이뤄진 하나의 복잡하게 ‘조립된 구성체’이다.<sup>34)</sup> 다른 하나는 정신분석이 발견하는 무의식은 그것의 이론적·실천적 사용과 ‘애매한 관계’를 맺는다는 것이다. 저자들이 지적하는 바, ‘프로이트 이데올로기’에 대한 비판은 이미 제시되었다.<sup>35)</sup> 문제는 ‘그 운동의 역사’ 즉, 그러한 비판이 지금껏 어떤 양상으로 전개되었는가하는 문제는 정작 ‘소묘조차 되지 않았다’는 것이다. 달리 말하면 지금껏 정신분석에 대한 비판은 많았지만, 그것이 이론적·실천적으로 갖는 복잡한 함의에 대해서는 고찰되지 않았다는 것이 저자들의 비판의 출발점이다.

이로써 저자들은 정신분석의 복잡한 함의를 자본주의라는 특수한 사회체와의 연관 속에서 고찰하고자 한다. 『안티 오이디푸스』가 ‘베스트셀러’가 된 것은, 물론

33) Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti Oedipus: Introduction to schizoanalysis*, 1999, Routledge, p.14

34) 정신분석이 순수한 요체를 갖고 있기보다, 여러 복합적인 요소로 ‘조립된 구성체’라는 점은 들뢰즈가 『차이와 반복』에서 정신분석을 서술할 때 보였던 약 세 가지의 관점을 통해서도 간접적으로 추론할 수 있다. 『차이와 반복』에서 정신분석은 헤겔적 대립의 위치에 놓일 때 적수로 간주되지만, ‘대상x’라는 라캉적 구도에서 설명될 때는 적극적인 해명의 대상이 되며, 나아가 그것이 라이프니츠적 미세지각에 따른 무의식 이론과 접목될 때에는 궁극적인 지향점으로 사유되고 있다. 본 논문이 주로 근거하는 『안티 오이디푸스』에서는 이 중 헤겔적 대립의 위치가 전면적으로 부각되고 있다. 관련하여서는 ‘4. 가. 2. 욕망의 초월적 종합과 내재적 종합’에서 검토한다.

35) 관련 논의는 ‘2.1절 들뢰즈·가타리 이전의 선행연구’에서 마르쿠제와 라이히를 중심으로 살펴본다.

자본주의 대항담론과 이러한 저자들의 문제의식이 맞아떨어졌기 때문인 연유도 있을 것이다.<sup>36)</sup> 그러나 정작 이들의 관심사는 단순히 자본주의 억압의 고발에 머무는 것이라기보다는 한걸음 더 나아가 무의식을 다른 방향에서 주목하길 요청하는데 있었다. 자본주의는 한편으로 무의식을 억압된 것으로 규정지으면서도, 다른 한편으로 무의식의 자유로운 방출을 유례없이 드러내는 사회체이기 때문이다.

욕망적 생산 역시 처음부터 있다. 사회적 생산과 재생산이 있으면 곧바로 욕망적 생산이 있다. 하지만 진실로 전(前)-자본주의사회 기계들은 아주 엄밀한 의미에서 욕망의 핵심에 있다. 그것들은 욕망을 코드화하고, 욕망의 흐름들을 코드화한다. 욕망을 코드화하는 것, 이것이 바로 사회체의 일이다. 나중에 보겠지만, 자본주의는 탈코드화된 흐름들 위에서 구성된 유일한 사회 기계로, 생애적 코드들을 화폐 형식을 띤 추상량들의 공리계로 대체한다. 따라서 자본주의는 욕망의 흐름들을 해방하지만, 이는 자본주의의 극한 및 자본주의의 해체 가능성을 정의하는 사회적 조건들에서만 그러하며, 그래서 자본주의는 자신을 극한으로 밀어붙이는 운동에 맞서 온 힘을 다해 끊임없이 거역한다.(AO 163; 국 245-246)

모든 사회체(socius)는 욕망에 의해서 구성된다.<sup>37)</sup> 그러나 그 제멋대로인 각자의 욕망을 계속 그대로 두었다가는 어떤 사회체도 남아날 수 없다. 때문에 전(前)자본

36) “『안티 오이디푸스』는 저자들에게 ‘욕망의 철학’이라고 알려진 1968년 이후의 좌파적인 사상을 유행하게 만든 자들이라는 악명을 부여했다. 이 책은 다음과 같은 믿음으로 광범위하게 읽혔다. 혁명적인 발효의 시대에는, 정치적인 대립으로 설립된 조직들(코뮤니즘 정당과 무역 연합과 같은)에 의해 만들어지고, 질서의 힘들에 의해서 아주 빨리 억압당했던, 순수한 욕망과 변화하려는 의지가 출현하게 된다는 것이다. 들뢰즈와 가타리는 1968년 후기의 자유주의적 좌파에도 공통적인, 정치적이고 이론적인 많은 지향점들을 공유하고 있다. 거시정치운동에 대해 일정한 역할을 수행하는 욕망과 무의식적인 투자들이 지닌 정치적 유효성에 대한 관심, 사회적 삶의 미시정치학에 대한 관심 그리고 언어와 의미작용의 정치학에 대한 관심들이 여기에 포함된다.”, Paul Patton, *Deleuze and Political*, p.5-6.; 들뢰즈·가타리가 당시의 정치적인 지형에서 많은 지향점을 공유하고 있었다는 점에만 몰두하지 말 것은, 브라이언 마수미는 다음과 같은 말로 전하기도 한다. “『안티 오이디푸스』의 담론적 어투와 그 당시의 시대적 정치 상황에 저자들이 연루되었다는 점이 때로 이 책을 시대에 뒤떨어진 작업으로 치부해 버리는 구실을 제공한다. 그러나 『안티 오이디푸스』의 상당 부분이 사회를 구성하는 집합적인 종합의 치밀한 분석과 새로운 문화의 분류체계의 창안에 할애되고 있음을 간과해서는 안 된다.”, Masumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, p.3

37) 들뢰즈·가타리는 욕망의 흐름이 어떻게 조정, 통제되는가에 따라 다양한 형태의 사회 기계들이 생성된다고 보았다. 이러한 욕망의 추동에 의해, 나타나는 사회적 생산과정의 현상을 저자들은 ‘사회체(socius)’라는 개념으로 지시한다. 사회체는 코드화의 방식에 따라, 즉 그것이 어떤 제도와 규범, 관습 등에 의해 통제되는가에 따라 다양한 형식을 취한다. 저자들은 『안티 오이디푸스』 3장에서 사회체를 크게 3가지로 구분하여, ‘원시 영토 기계’, ‘야만 전제군주기계’, ‘문명 자본주의 기계’를 제시한다.

주의 사회체들은 자신의 유지를 위해 욕망을 어떤 식으로든 묶어두는 방법을 꾀한다. 이것이 바로 사회체의 일이다. 그러나 매우 특이하게도 자본주의 사회체는 그러한 욕망의 제멋대로 방출되는 흐름들을 저지하지 않는다. 물론 자본주의에도 사회체가 원하는 방향으로 욕망의 흐름을 통제하는 일종의 도관의 역할을 하는 것이 있는데, 그것은 화폐라는 물신(物神)의 도입이면 충분하다. 그 외의 모든 욕망의 흐름은 적극적으로 자유롭게 방출되도록 권장된다. 바로 이 지점에서 저자들이 탐구하려는 욕망의 자유로운 흐름으로서의 무의식에 관한 탐구는 자본주의와 결코 단순하지 않은 상관관계를 갖게 된다. 표면적으로 드러나는 것은 현행화된 정신병으로서의 분열증을 ‘뚝 샴푸나 르노자동차처럼’ 생산해내는 자본주의이지만, 그 이면에 잠재적으로 욕망의 분열된 흐름을 허용하고 권장함으로써, 잠재적인 층위의 과정으로서의 분열증을 드러내보이는 것 역시 자본주의이기 때문이다.

이로써 저자들은 매우 신중해질 필요가 있었는데, 잠재적(potentiel)인 층위에서 고찰되는 분열적인 욕망과 현행적(actuel)인 층위에서 드러나는 정신병으로서의 분열증은, 비록 자본주의에서는 뒤섞여 있더라도, 저자들에게는 분명히 다른 사태를 지시하는 것이었기 때문이다. 바로 이것이 저자들이 그토록 증상으로서의 분열증과 과정으로서의 분열증을 구별할 것을 요청한 이유일 것이다. 이러한 들뢰즈·가타리의 문제의식에 따라, 이하에서는 현행적인 임상적 실체로서 병리적 증상인 ‘분열증’과 구별하여 잠재적인 과정으로서의 미시적 무의식의 상태를 지칭하는 개념으로 ‘분열자’라는 개념을 사용한다.

단연 저자들의 논점은 잠재성의 층위로 정향되어 있다. 지금껏 고찰되지 않았던 잠재성의 층위에서, 자본주의라는 괴상한 사회체를 경유해서이긴 하지만, 비로소 고찰할 수 있게 된 무의식의 분열적인 욕망이 과연 어떤 힘을 갖고 있는지, 저자들은 그것의 본성상의 역량을 드러내고자 한다. “분열자는 보편적 생산자”(AO 13; 국31)에 다름 아니기 때문이다. 바로 이것이 들뢰즈·가타리가 ‘정신분석(psychanalyse)’과 대결해 제시하는 ‘분열분석(schizo-analyse)’이라는 작업이었다.

우리는 끊임없이 두 종류의 무의식 내지 무의식에 대한 두 해석을 대립시켰다. 하나는 분열분석적이고 다른 하나는 정신분석적이며, 하나는 분열증적이고 다른 하나는 오이디푸스적-신경증적이며, 하나는 추상적·비구상적이고 다른 하나는 상상적이다. 하지만 또한, 하나는 현행적으로 구체적이고 다른 하나는 상징적이며, 하나는 기계적이고 다른 하나는 구조적이며, 하나는 분자적·미시-심리론적이고 다른 하나는 물적 내지 통계적이며, 하나는 유물적이고 다른 하나는 이데올로기적이며, 하나는 생산적이고 다른 하나는 표현적이다.(AO 458; 국627)

여기서 정신분석이 전제하는 무의식의 특징인 ‘오이디푸스적-신경증적’, ‘상상적’, ‘상징적’, ‘구조적’, ‘물적 내지 통계적’, ‘이데올로기적’ 등과 대립하여, 저자들은 분열분석이 전제하는 무의식의 특징으로 ‘분열증적’, ‘현행적으로 구체적’, ‘기계적’ ‘분자적·미시-심리론적’, ‘유물적’ 등을 제시하고 있다. 바로 여기에 들뢰즈·가타리가 제안하는 무의식에 접근하는 새로운 통로가 있다.

이들이 제시하는 “미시-심리의 영역(région microphysique)”(AO 337; 국474)은 화학용어에서 차용한 두 개념, ‘몰(mole)적인 것’과 ‘분자(molecule)적인 것’이라는 두 축을 통해 설명된다.<sup>38)</sup> 분자적 영역이 “무의식을 생산하는 요소적 힘들”이라면, 물적인 영역은 “이 1차적 힘들에 반작용하는 합력(合力)들이자, 무의식을 재현하며 무의식의 생산적·요소적 힘들을 억압당하고 탄압받게 하는 통계적 집합들”(AO 337; 국474)이다. 이들이 주목하는 것은 전자, 즉 자기생산적인 기능을 담당하는 무의식의 분자적 영역이다. 그리고 그러한 분자적인 무의식의 생산적 역량이 ‘몰(mole)적’인 것으로부터 해방된 상태가 ‘분열자’를 지칭한다. 즉 분열자란 미시적이고 복수적인 무의식의 구성체들이 어떤 제약없이 자신의 생산역량을 발휘할 수 있는 상태를 뜻하는 것이다. 그리고 이러한 무의식의 생산역량을 가장 명확하게 드러내는 것은 『안티 오이디푸스』 전체를 관통하는 핵심 개념인 ‘욕망기계(machines désirantes)’이다. 다른 항들과 접속해 그 흐름들을 절단·채취하는 방식으로 작동하는 모든 것을 저자들은 ‘기계’라고 칭한다. 저자들에 따르면, ‘기계’라는 것은 단순한 은유가 아니다. 하나의 욕망은 다른 어떤 욕망과 접속해 절단·채취에 따라 무한한 갈래로 자신을 확장시키기 때문이다. “참된 유물론적 정신의 학은, 기계론에 욕망을 도입하기, 욕망에 생산을 도입하기라는 이중 작업으로 정의된다.”(AO 29; 국55)

이로써 우리는 ‘분열자’ 개념의 이면에 있는 들뢰즈가 제안하는 미시적 무의식에 접근하게 된다. 『안티 오이디푸스』에서 들뢰즈·가타리는 무의식을 단일한 성충동으로 환원될 수 없는 ‘분열적인 욕망들’이라고 보고, 그 욕망들을 ‘기계’라고 칭함으로써 그 생산역량에 입각해, 욕망은 ‘생산하는 기계’라는 점을 일관되게 강조하

38) ‘몰(mole)’은 기체처럼 입자를 측정하기 어려운 경우를 위해 도입된 단위로, 1몰은 약  $6 \times 10^{23}$ 의 분자를 포함한다. 저자들은 통상 거시적·미시적 의미로 물적, 분자적이라는 개념을 사용하지만, 이를 문자 그대로, 수적 내지 양적으로 환원할 수는 없다. 오히려 수적 다수성과 무관하게 여성을 ‘소수자’라고 칭하듯, 기존의 관습과 규범, 즉 코드의 유지·강화의 편에 있는지, 그것의 해체·전복의 편에 있는가의 문제로 보아야 할 것이다. 홀랜드는 그래서 이러한 각각의 방식에 따른 리비도 투자를 다음과 같이 설명한다. “물적 투자는 단순히 사회에 팽배한 규범에 대한 응대이자 들뢰즈와 가타리가 ‘군집성(gregariness)’ 혹은 ‘종족본능(herd instinct)’이라 부르는 그 무엇인가를 강화하기 위한 개념으로 이해할 수 있을 것이다. 반면 분자적 투자는 이 영역에 결별을 고하고 사회적 범주를 붕괴·전복시키는 주체로 이해될 수 있을 것이다.” Holland, *Ibid.*, p.94

기 때문이다.

한 가지 흥미로운 점은 이러한 미시적 무의식 이론이, 한편으로 들뢰즈가 라이프니츠(G. W. Leibniz)를 조회하면서 발견한, ‘무의식 이론’과 공명한다는 점이다. 라이프니츠에 따르면 영혼에는 두 가지 기본능력, 지각(perception)과 욕망(desire)이 있다. 그리고 알려져 있듯, 라이프니츠는 이 때 지각을 ‘미세지각들(petits perceptions)’이라고 칭한다. 이는 욕망에도 동일하게 적용된다. 큰 욕구는 무한히 많은 작은 욕구들로 이뤄지는 것이다. 바로 이 부분에서 들뢰즈는 라이프니츠의 미세지각이론을 새롭게 조명하기 시작한다. 그는 라이프니츠의 미세지각이론을 두고, “프로이트의 그것과 아무 관련이 없는” “최초의 무의식 이론”<sup>39)</sup>이라고 칭한다. 의식 이하의 수준에서 ‘미세지각’ 내지 ‘미세욕구’로 심리의 장을 설명하는 라이프니츠의 미세지각이론을, 들뢰즈는 다른 어떤 것과 구별되는 최초의 무의식 이론이라고 해석하는 것이다. 이러한 들뢰즈의 독해는, 라이프니츠의 그것이 들뢰즈가 가타리와 전개한 ‘미시 심리의 장’과 결부되어 사유될 수 있음을 추론하게 한다.

다른 한편으로 들뢰즈는 『니체와 철학』<sup>40)</sup>에서 ‘영원회귀(éternel retour)’와 더불어 ‘힘에의 의지(volonté de puissance)’의 질적인 측면에 주목한다. 그 탐구의 결실은 『차이와 반복』에서 보다 성숙한 논의로 나타나는데<sup>41)</sup>, 여기서 힘에의 의지는 ‘역량(puissance)’이라는 보다 적극적인 의미로 제시된다.<sup>42)</sup> 이러한 전개를 가

39) Deleuze Cours 1980.4.29.

40) 들뢰즈가 자신의 첫 번째 저서인 『경험주의와 주체성:힘에 따른 인간본성에 관한 시론』(1952)을 펴낸 뒤에는, 흔히 ‘8년의 공백’이라고 칭해지는 기간이 있었다. “나의 첫 번째 책은 상당히 일찍 씌어진 것입니다. 그리고는 그 다음 8년 동안 아무것도 안 썼지요. (...) 그것은 내 생애에서 하나의 공백, 8년간의 공백과 같은 것입니다.”(PP 189; 국 147)그 후에 『차이와 반복』(1968)을 출간하기까지 니체, 칸트, 프루스트, 베르그송, 사허-마조흐에 관한 비판서를 연속적으로 출간하는데, 그러한 공백에 마침표를 찍고 저작 활동을 재개한 작품이 『니체와 철학』이었다. 연구자들은 들뢰즈의 니체 연구에 대한 중요성을 언급할 때, 이 점을 잊지 않는다(가령 마이클 하트, 『들뢰즈의 철학사상』, 이성민 외 역, 갈무리, 1996, 78쪽을 참조하라.).

41) “들뢰즈의 초기 저작들은 좀더 전통적이고 철학적이며 주해적인 것으로, 철학사 속 주요 인물들의 구체적인 기획들을 해석했다.(...) 전환점이라고 할 만한 지점은 『차이와 반복』인데, 들뢰즈는 이 책에서 처음으로 자신이 ‘철학사’를 가지고 작업하는 것이 아니라 ‘철학을 하고(doin philosophy)’있다고 생각했다.”, 클레어 콜브룩, 『들뢰즈 이해하기』, 한정현 역, 그린비, 2007, 173쪽

42) 우리는 『차이와 반복』에서 들뢰즈의 일의성의 존재론을 완성하는 테마로 등장하는 영원회귀에 비해, 힘에의 의지가 부각되지 않는 듯한 인상을 받는다. 그러나 영원회귀는 “힘에의 의지에 대한 무매개적 표현”(DR 16; 국40)이고, 그러한 “힘에의 의지의 변신과 가면들로 연출되는 연극적 세계를 통해 언명”(DR 59; 국113)되는 것이 다시 영원회귀이기에, 두 개념은 실상 분리된다기보다 상호협동적으로 들뢰즈의 존재론을 완성한다고 보아야 할 것이다. 가령 들뢰즈는 다음과 같이 ‘영원회귀=의지의 거듭제곱의 역량’이라는 그림을 제시한다. “니체가 영원회귀를 힘에의 의지에 대한 무매개적 표현으로 제시했을 때, 이 의지는 결코 ‘역량(puissance)을 의욕한다’는 것을 말하지 않는다. 오히려 그

능하게 한 것은 다름아닌 『니체와 철학』에서 선행된 작업, 즉 힘의 질적인 구분 검토였다. “환원될 수 없는 다수의 힘들(pluralité de forces)로 구성되어 있”는 신체 속에는 “우월하거나 지배하는 힘들”과 “열등하거나 지배받는 힘들”(NP 45 ; 국88)이 공존한다. 니체(F. Nietzsche)가 “‘세포들의’ 귀족정치”(VP 341; 영270; 국308)라고 말하는 의식 이하 수준에 있는 ‘수많은’ 동시에 ‘미시적’인 힘에의 의지들 속에서, 들뢰즈는 그러한 힘에의 의지들간의 질적 차이들에 주목하는 것이다. 바로 이 부분에서 우리는 니체의 힘의 질적 구분은 ‘복수의 힘들’을 먼저 가정하고 있었기에 가능했다는 점, 바꿔 말해 들뢰즈는 니체 독해에 있어서도 역시 미시적인 심리영역에 대한 탐구를 동일하게 진행하고 있었음을 발견하게 된다.

이로써 우리는 들뢰즈·가타리가 『안티 오이디푸스』에서 전개하는 미시심리학이, 라이프니츠와 니체라는 철학적 자원과 일종의 연속성을 갖고 있음을 추론할 수 있다. 통상 들뢰즈 사유의 단절을 주장하는 해석에 따르면, 들뢰즈·가타리의 분열적 욕망 개념은 들뢰즈 ‘본연의 노선’이라고 할 수 없다.<sup>43)</sup> 그러나 이러한 미시적 무의식의 철학적 자원을 경유하여, 들뢰즈의 사상이 어떻게 미시적 무의식이라는 동일한 물음을 갖고 있었는가를 따져본다면 우리가 조우하는 것은 단절보다는 연속성이다. 들뢰즈는 이미 초기 연구(『니체와 철학』(1962))에서 니체의 ‘복수적 힘에의 의지’ 개념을 수용하고 있으며, 이는 다시 후기 연구(『주름: 라이프니츠와 바로크』(1988))에서 라이프니츠의 미세지각론 독해의 ‘복수의 욕구들’ 분석에까지 지속되고 있기 때문이다. 특히 우리가 의존하고 있는 것이, 니체와 라이프니츠의 텍스트 자체 혹은 그에 대한 충실한 주석서라기보다는, 들뢰즈 자신의 사상을 펼쳐내는 작업(『니체와 철학』, 『주름: 라이프니츠와 바로크』)이라는 점을 감안한다면, 이는 이러한 철학적 자원들을 ‘경유’한 들뢰즈 ‘자신’의 사상이라고 해야 할 것이다.<sup>44)</sup>

요약하면, 이하 작업은 분열자 개념의 이면에 들뢰즈가 제안하는 독특한 무의식

---

것은 무엇을 의지하든지 간에 의지하는 바의 것을 ‘거듭제공(niême)’의 역량으로 끌어 올리는 것을 뜻한다. 다시 말해서 역량의 우월한 형식을 끌어내라는 것이다. 이것이 가능한 이유는 영원회귀를 통해 실행되는 사유의 선별적 작용에, 그리고 영원회귀 자체가 보여주는 반복의 독특성에 있다. 존재하는 모든 것의 우월한 형식, 바로 여기에 영원회귀와 초인의 직접적 동일성이 있다.” (DR 15-16; 국40)

43) 지젝, 앞의 책, 49쪽

44) 들뢰즈는 “철학사는 어느 철학자가 말한 것을 다시 말하는 것이 아니라, 필연적으로 그가 암시한 것, 말하지는 않았지만 그의 말 속에 들어있는 것을 말해야 한다”(PP 186; 국144)고 말한다. 관련하여 그가 철학사의 작업을 ‘계간(鷄姦)’에 비유한 것은 유명하다. “나의 방법은 무엇보다도 철학사를 일종의 비역(une sorte d’enculage) 혹은, 같은 애기지만 무염시대(無染始胎)같은 것으로 생각하는 것이었지. 나는 어떤 작가의 등에 달라 붙어서 그의 애를 만들어낸다고 상상했지. 그것은 그의 아이가 되 것이고, 흙물스러운 것이었지.”(PP 15; 국29)

에 대한 사유가 있음에 주목하고, 이것이 어떻게 들뢰즈가 라이프니츠와 니체로부터 끌어올린 철학적 사유와 상관적인지를 밝힘으로써 분열자 개념에 대한 새로운 이해를 도모하는 데 목적을 둔다. 들뢰즈는 무의식을 미규정적인 것들로서의 “차이들이 유희하는 공간(*espace de jeu des différences*)”(DR 72: 국134)으로 간주하고, 그로부터 무한한 규정성들이 생성되는 생산역량에 주목한다. 이 때 미규정적인 것들이 유희하는 장으로서의 무의식은, 라이프니츠의 ‘미세지각’과 니체의 ‘힘에의 의지’라는 철학적 자원과 결부지어야만 이해될 수 있다는 것이 이하 논의의 주장이다. 이를 통해 들뢰즈·가타리가 제안하는 ‘미시 심리학’이라는 ‘분열분석’은 갑작스레 출현한 ‘분열적인 실험의 산물’이 아니라, 니체라는 철학적 자원에 대한 철저한 검토작업에 기반한 신중한 전개이자<sup>45)</sup> 라이프니츠 분석으로까지 연속되는 일관된 들뢰즈의 사상이었다는 점을 드러낸다. 이는 분열자 개념이 광증에 대한 예찬이기에 재빨리 기각되어야 할 들뢰즈 사유의 ‘오점’과 같은 것이 아님을 드러낸다. 오히려 분열자 개념은 들뢰즈 사유의 전반을 관통하는 미시적 무의식 개념의 하나의 전개였기 때문이다.

이를 위해 우리는 먼저 (1)2절에서는 기존의 들뢰즈·가타리가 조회하고 있는 분열분석의 선행연구로서 마르쿠제와 라이히의 연구를 검토하고, 다시 들뢰즈·가타리가 제시하는 분열분석이 이후에 어떻게 수용되었는지 살펴본다. 이어 (2)3절에서는 라이프니츠의 미세지각과 니체의 힘에의 의지 개념을 들뢰즈가 어떻게 수용하고 있는지 검토한다. (3)4절에서는 이러한 전개를 바탕으로 들뢰즈가 『차이와 반복』 및 『안티 오이디푸스』에서 전개하고 있는, 지각과 욕망의 수동적 종합이 어떻게 분열적 무의식 개념으로 발전되는지 기술한다.

---

45) 들뢰즈는 특히 『차이와 반복』을 제출하기 전까지, 철학사를 꼼꼼히 그리고 충실히 따르는 면모를 보여주었다. 브라이언 마수미는 “들뢰즈의 초기 저작들을 보면 마치 철학사의 위인전을 보는 듯하다.”(Masumi, *Ibid.*, p.2)고 말하기도 한다.

## 2. 선행연구 검토

미시적 무의식 내지 분열분석과 관련된 선행연구는 크게 들뢰즈·가타리 이전과 이후로 나누어 살펴볼 수 있다. ‘이전’에 대한 검토는 본 논문이 고찰하는 들뢰즈·가타리의 ‘미시적 무의식’이 어떤 선행연구를 바탕으로 하였으나, 그 작업에서 어떠한 한계를 발견하고 저자들이 분열자 개념으로 나아가게 되었는가를 드러낸다는 점에서 의미를 갖는다. ‘이후’ 연구는 그러한 저자들의 작업이 후대에 다시 어떻게 수용되었는가를 살펴봄으로써 미시적 무의식의 현재 수용양상을 검토해볼 수 있을 것이다.

### 1) 들뢰즈·가타리 이전: 마르쿠제와 라이히를 중심으로

들뢰즈·가타리의 작업은, 자본주의와 결탁한 정신분석에 대한 비판을 넘어, 그러한 자본주의 사회체를 작동시키는 힘이 어떻게 무의식으로부터 연원하는가를 밝히는데 있다는 점을 앞서 1.2절에서 언급했다. 무의식적인 욕망을 “사회적 생산 속에서 수행하는 투자의 양태들”(AO 153; 국228)로서 주목하여, “탄압적 구조들의 투자 철회”(AO 72; 국116)를 실행시키는 것이 이들이 분열분석의 임무라고 칭하는 것이다. 말하자면 이들이 대결하고자 하는 적수는 자본주의라는 하나의 단일한 실체에 있었다기보다는, 그것을 구성하는 미시적인 힘들의 ‘전치된 사용’에 있었던 셈이다. 저자들은 그래서 집합적 사회와 개인적 욕망을 따로 분리시켜놓고 욕망의 해방이나 사회의 구성을 상상하길 거부한다. 즉 ‘자본주의의 사회적 생산’이라는 것과 ‘생산하는 욕망’을 단순한 ‘병렬관계’에 두지 않는다. “욕망 기계들은 사회 기계들 안에 있지, 다른 데 있지 않”(AO 360; 국504)기 때문이다. 그래서 저자들은 사회와 결부시켜 욕망을 고찰하는 선행연구에 주목한다. 저자들이 직접 언급하는 이들은 하버트 마르쿠제(H. Marcuse)와 빌헬름 라이히(W. Reich)이다(AO 140; 국 210).

먼저 심리적 억압이 사회적 구조에 따라 역사적으로 변화한다는 것을 예리하게 포착한 이는 마르쿠제였다. 『에로스와 문명』의 부제 ‘프로이트 이론의 철학적 연구(Philosophical inquiry into Freud)’가 함의하듯, 마르쿠제는 억압된 개인과 문명의 기원을 정신분석이 제시하는 ‘현실원칙(pleasure principle)’에서 찾았다. 마르쿠제는 사회적 탄압의 형태가 변화하면 정신적 억압의 형태도 변화한다고 보았다. 그렇기에 그의 관심은 사회적 탄압을 조정하는 데에 집중된다. 그 결과 그의 제안은 “지배계급의 왜곡에서 자유로운 쾌락원칙과 현실원칙의 재통합”<sup>46)</sup>이었다.

---

46) Holland, Ibid, p.16



그러나 저자들은 이러한 마르쿠제의 결론에는 동의할 수 없었다. 마르쿠제가 초점을 맞추고 있는 결여는, 들뢰즈·가타리가 보기에 사회로부터 ‘생산된 것’이지, 인간 심리에 원초적으로 ‘내재’하는 것이 아니다. 결여는 마르쿠제가 주장하듯 단순히 쾌락원칙과 현실원칙을 재통합하여, 사회적으로 ‘조정’할 수 있는 대상이 아니라는 것이다. 이 지점에서 저자들의 관심은 라이히에게 집중된다.

라이히는 욕망과 사회장의 관계라는 문제를 맨 처음 제기한 사람이리라(그는 이 문제를 가볍게 다룬 마르쿠제보다 더 멀리 가고 있다.) 라이히는 유물론적 정신의학의 참된 창시자이다. 라이히는 이 문제를 욕망의 견지에서 제기함으로써, 대중은 속았고 기만당했다고 너무 성급하게 말하는 요약식 맑스주의의 설명들을 거부한 최초의 사람이다. (AO 141; 국211)

라이히에 따르면 “사회가 정당하게 그 만족을 금지하기 때문에 무의식이 된 이러한 충동을 정신분석에서는 오로지 생물학적 사실이라고 파악한다.” 그러나 정작 “억압 그 자체만이 사회학적인 현상이 아니라 억압을 만들어내는 것도 사회학적 현상이다.”<sup>47)</sup> 들뢰즈·가타리는 바로 이 부분, 억압 자체가 아니라 억압을 만들어내는 것도 사회학적 현상이라는 점에 주목한다. 라이히는 의식적인 탄압은 곧 무의식적인 억압으로부터 기인한다고 주장하기 때문이다.<sup>48)</sup> 파시즘에 대한 물음에서 얻은 라이히의 통찰은, 대중은 파시즘에 기만당한 것이 아니라, 파시즘을 원했다는 것이었다. 이로써 라이히는, 저자들이 “리비도의 이중의 극”이라고 칭하는, ‘분자(molecular)’적인 무의식과 그것의 ‘몰(mole)’적인 사회적 집합체로의 투자를

47) 빌헬름 라이히, 『성혁명』, 윤수중 역, 새길, 2000, 81쪽

48) 라이히는 성억압이 대중의 심리적 구조에 ‘모순’을 만들어 낸다는 점을 다음과 같이 설명한다. “현실은 평범한 노동자들이 자신의 내부에 모순을 지니고 있다는 것, 다시 말해서 그들은 선명하게 혁명적이거나 선명하게 보수적인 것이 아니라, 한편으로는 혁명적 태도를 만들어내는 사회적 상황에서, 다른 한편으로는 권위주의적 사회의 전체적인 분위기에서 도출된 두 가지 심리적 구조의 충돌을 겪고 있다는 것을 확실히 보여주었다. (...) 간단히 말하자면, 그들은 반란의 감정과 반동적 목표 및 내용 사이의 모순을 그들 내부에 지니고 있는 것이다.(...) 우리는 어떻게 **대중심리적 토대**가 제국주의적 이데올로기를 받아들일 수 있었으며, 또한 어떻게 제국주의적 구호가 독일 주민의 평화적이고 국가정치적으로 무관심한 태도를 정 반대되는 행동으로 바꿀 수 있었는가에 대해 문제를 제기해야 한다. (...) **자유를 사랑하는 수백만 명의 대중들과 반 제국주의적 노동자들은 왜 스스로 배반을 허용하였는가?** (...) 중요한 것은 모든 사회적 질서가 자신의 주요 목적을 성취하기 위해 필요한 구조를 구성원인 대중들 속에 만들어낸다는 데 있다. 어떠한 전쟁도 대중들의 이와 같은 심리적 구조가 없이는 불가능하다. 지배 이데올로기는 지배 계급의 이데올로기라는 의미에서뿐만 아니라, 한 사회의 경제구조의 모순들이 종속된 대중들의 심리구조 속에 깊이 새겨져 있다는 의미에서 볼 때에도, 한 사회의 경제 구조와 구성원의 대중심리 구조 사이에는 어떤 중요한 관계가 존재한다.”, 빌헬름 라이히, 『파시즘과 대중심리』, 황선길 역, 그린비, 2012, 57-58쪽

명확히 드러낸다. 분열분석이 이러한 라이히의 통찰로부터 계승하는 실제적 문제는 사회의 이익이 어느 시점에서 욕망에 대응하거나 혹은 욕망 자체가 되는가, 혹은 역으로 어떻게 아주 쉽게 욕망에 의해 포섭될 수 있는가의 여부였다.

그러나 라이히는 결정적으로 ‘생산적인 욕망’에까지는 더 전진하지 못했다. 그는 여전히 사회적 탄압 내지 개인적 억압을 ‘성적 정체(停滯)’로 설명하고 있었기 때문이다.<sup>49)</sup> 생식기적으로 만족하는 사람들이 일에 있어서 더욱 생산적이라는 것을 관찰하고, 성억압의 유래에 관심을 갖게 되었던 라이히는, 반대로 오직 그러한 억압을 제거하는 일에 매달린다. 그래서 그에게 “정신분석의 유일한 역할은 주관적인 것, 부정적인 것, 금지된 것을 설명하는 데”(AO 141; 국211) 그칠 수밖에 없었다. 그리고 이처럼 무의식의 외부에 ‘성억압’이라는 대결지점을 상정하고, 그것에 저항하는 힘으로서 무의식을 사유하는 것은, 라이히로 하여금 의도치 않게 무의식에 단일한 방향성을 부가하게 만들었다. 실로 정신분석이 사회적 탄압에 복무하는 방식을 고발하면서 성적인 것으로부터 ‘악마적인 것’, ‘지옥 같은 것’이라는 표상을 걷어내고자 하면 할수록, 라이히는 무의식을 ‘좋고 아름답고 행복한 것’으로 주장하게 된다.<sup>50)</sup> 그러나 성욕을 ‘권력의 효과’이지, 권력에 의해 억압된 어떤 것이 아니라고 보는 들뢰즈·가타리 입장에서는 이러한 태도를 문제삼을 수 밖에 없다. “그것이 왜, 어떤 점에서, 성욕일까?”(AO347; 국488) 저자들은 이러한 라이히의 태도가 마르쿠제와 다르지 않게 무의식의 ‘자연성’을 강조한다는 점에서 ‘루소주의’에 비유된다는 점을 상기한다. 그것은 ‘위반, 죄책감, 거세’를 작동시키는 ‘최후의 사제’와 다르지 않다는 것이다.<sup>51)</sup>

49) “리비도를 성욕으로 정의했던 것은, 물적인 극과 분자적인 극이라는 두 극을 지닌 하나의 시퀀스 속에서, 기계론적 기능들과 전기적 기능들이라는 두 기능들의 연합을 통해서였다(기계론적 긴장, 전기 충전, 전기 방전, 기계론적 이완). 이를 통해 라이히는 기계론과 생명론의 양자택일을 넘어섰다고 생각했다. 왜냐하면 이 기계론적·전기적 기능들은 물질 일반 속에 실존했지만, 생물 내부에서는 하나의 특수한 시퀀스 속에 조합되어 있었기 때문이다.”(AO 346; 국 486-487)

50) “원래 그리고 자연적으로 성적 쾌락은 인간을 일반적인 자연과 결합시켜 주는 좋고 아름답고 행복한 것이었다. 그러나 성적 감정과 종교적 감정이 분리되었고, 성적인 것은 나쁜 것, 지옥 같은 것, 악마적인 것이 되었다.”, 라이히, 앞의 책, 222쪽

51) “무의식은 검다고들 말한다. 라이히와 마르쿠제는 그들의 ‘루소주의’, 그들의 자연주의 때문에 종종 비난을 받는다. 무의식을 너무 목가적으로 생각한다는 것이다. 하지만 이는 단지 의식의 두려움들, 자신에 대한 너무 확실한 믿음의 두려움들에 불고한 두려움들을 바로 무의식에 돌리는 것이 아닐까? (...) 무의식은 제 나름의 두려움들을 갖고 있지만, 이것들은 인간 형태가 아니다. 괴물들을 낳는 것은 이성의 잠이 아니라, 오히려 깨어 있고, 잠들지 않는 합리서이다. 무의식은 자연인(hommenature)이기에 루소주의적이다. 그리고 루소 속에는 얼마만큼의 악의와 책략이 있는가. 위반, 죄책감, 거세- 이것들은 무의식의 규정들일까, 아니면 사제가 사물들을 보는 방식일까? 그리고 필경 정신분석 외에도 무의식을 오이디푸스화하고 그것에 죄책감을 주고 그것을 거세하는 다른 힘들이 많이 있다. 하지만 정신분석은 이 운동을 뒷받침하고 최후의 사제를 발명한다. 오이디푸

결정적으로 선한 표상이 씌워진 라이히의 무의식은 하나의 ‘통일되고 동일시된’ ‘인간의 성으로 특유화’된다는 점에서 저자들에게 비판의 대상이 된다.

성의 의인적 재현 (...) 그것은 하나의 착상일 뿐”이며 “‘이성’이 무의식에 강요한, ‘이성’ 충동 영역에 도입한 하나의 관념이요, 결코 충동 영역의 구성체가 아니”다. “바로 거기에서 욕망은 통일되고 동일시된 물질 집합 속에서 덧에 빠져 인간의 성으로 특유화된다. 하지만 욕망 기계들은 이와 반대로 분자적 요소들의 분산의 체제 아래서 산다. 거기서 심지어는 조각났을지라도 어떤 전체의 부분들 대신 그런 요소들을 보지 못한다면, 부분대상들이라는 것을 이해할 수 없다. 로런스가 말했듯, 분석은 개념이나 인물을 닮은 그 어떤 것에도 관심을 두어서는 안 되며, ‘이른바 인간적 관계들은 관여하지 않는다.’ 분석은 (그 부정적 임무에서는 제외하고) 분자적 분산의 요소 속에서 파악된 기계적 배치체들에만 몰두해야 한다.(AO 386; 국 536-537)

‘몰(mole)’적으로 무의식을 하나로 통합하고자 하는 시도에 대항하는, 저자들의 분열분석은 ‘분자(molecular)’적 무의식을 제안한다는 점에서 결정적으로, 라이히의 입장을 그대로 수용할 수는 없었던 것이다. 때문에 홀랜드는 분열분석이 “라이히의 분석을 옹호하고 찬양하는 직관으로 가득 차”있다면에서도 그것은 “성의 억압과 리비도의 발견을 배신하기 위한 프로이트 이론의 반성적 비판이라는 평가가 더 어울리는 듯 하다”<sup>52)</sup>고 말한다.

요약하면, 사회적 생산과 욕망적 생산간의 관계를 예리하게 포착했다는 점에서 라이히나 마르쿠제는 들뢰즈·가타리의 분열분석에 중요한 토대를 제공한다. 그러나 억압된 것으로서의 무의식이라는 관점을 견지했던 두 사상가는 무의식을 하나의 전체로 다뤘다는 점에서 결국 프로이트와 다르지 않게 되었고, 이는 결정적인 한계로 작동한다. 사회적 생산과 욕망적 생산이 분리불가능하다는 점 혹은 생산하는 욕망은 언제나 사회 기계 안에서 작동할 뿐이라는 점에 주목하는 것과, 그러한 욕망의 구성물로서의 무의식이 미시적 속성을 갖는다는 것은 별개의 다른 주제일 것이다. 이런 점에서 마르쿠제와 라이히에게서 전자의 문제의식은 찾을 수 있었지만, 후자, 즉 무의식의 미시성은 이들에게서 찾을 수 없다는 것이 들뢰즈·가타리의 진단이다.

---

스적 분석은 무의식의 모든 종합에 이 종합들을 확실하게 변환하는 하나의 초월적 사용을 강요한다. 따라서 분열분석의 실천적 문제는 이 변환을 거꾸로 역전하는 일이다. 탈 오이디푸스화하라.”(AO 133; 국200)

52) Holland, Ibid, p.6

## 2) 들뢰즈·가타리 이후: 마이클 하트와 커슬레이크를 중심으로

이로써 성립된 것이 들뢰즈·가타리가 제안하는 ‘미시심리학’에 기초한 ‘분열분석’이었다. 관련하여 본 논문에 대한 선행연구로서는 다음의 두 가지 주제를 구분하여 살펴볼 수 있다. 하나는 들뢰즈가 분열분석 작업에서 보여주었던 ‘미시 심리학’으로서 무의식에 대한 사유를 그의 ‘니체’ 연구 또는 ‘라이프니츠’ 연구와 결부시켜서 검토한 사례가 있는가이다. 다른 하나는 들뢰즈의 무의식 이론을 ‘미시심리학’이라는 점에서 검토한 작업이 있는가이다.

먼저 첫 번째 주제와 관련해 『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』에 대한 연구에서 ‘라이프니츠’를 들뢰즈 무의식의 철학적 자원으로 주목하는 연구는 찾기 어렵다. 대표적으로 『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』에 대한 권위적인 해설서이자 꾸준히 후대 연구자들에게 전승되고 있는 연구는 브라이언 마수미(B. Massumi)<sup>53)</sup>와 유진 홀랜드(Eugene. W. Holland)<sup>54)</sup>의 것인데, 라이프니츠는 등장하지 않는다. 홀랜드는 전혀 언급하고 있지 않으며, 마수미의 경우, ‘잠재성’과 ‘공가능성’ 개념을 언급할 때, 각주로 라이프니츠를 참조하지만, 무의식과 결부된 설명이 아니라는 점에서 관련된 내용이라고 보기 어렵다. 그러나 들뢰즈·가타리가 『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』에서 모두 부차적인 몇 번의 각주를 제외하면, 본문에서 라이프니츠를 단 한 번도 언급하지 않고 있다는 점을 고려하면, 이는 자연스러운 일이다. 때문에 적어도 두 텍스트에 기반한 연구에서, ‘미시적 무의식’의 철학적 자원을 라이프니츠와 결부짓는 작업은 지금까지 전무하다고 말할 수 있다.

반면 들뢰즈 무의식의 철학적 자원으로 니체를 가리키는 연구는 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 우선 들뢰즈·가타리 자신이 니체를 수도 없이 참조하고 있다.<sup>55)</sup> 저자들의 이러한 관심을 반영하듯, 대개의 연구서들은 분열분석 연구에서 니체와의 상관성을 결코 가볍게 다루지 않는다. 그리고 많은 경우, 그러한 연구의 자원으로 들뢰즈의 니체 연구서인 『니체와 철학』을 조회한다. 반대로 들뢰즈의 초기 사상을 주로 연구하던 중, 그것의 『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』과의 상관성으로 결부시키는 사례도 있다. 그러나 두 경우 모두 정확하게 들뢰즈 미시심리학의 자원을 니체 해석에서 획득하고 있음을 언급하는 연구는 찾아보기 어렵다. 다만 ‘욕망 기계’를 니체의 ‘힘에의 의지’와 상관적으로 해석하는 사례<sup>56)</sup>를 찾아볼

53) Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, London, MIT, 1992

54) Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti Oedipus: Introduction to schizoanalysis*, 1999(1988), Routledge

55) AO 27-29;국51-53, 74; 국118, 102; 국159, 126-127; 국190-191, 145; 국216, 169; 국252, 196; 국290, 218; 국320, 224-226; 국327-329, 232; 국337, 254-257;국366-369, 352; 국452, 356; 국499, 410-415; 국567-574, 442; 국607

수는 있는데, 이러한 연관관계가 다시 의식 이하의 것으로의 ‘복수성’ 내지 ‘미시성’과 결부짓는 방향으로 전개되지는 않고 있다. 특히 많은 연구는 미셸 푸코(Michel Foucault)의 권력개념과 들뢰즈·가타리의 ‘미시정치학’의 연결고리를 해명하는데 집중함으로써, ‘미시정치학’의 논의에 집중한다.<sup>57)</sup> 이에 따라 상대적으로 ‘미시심리학’은 주의의 대상에서 멀어진다. 이는 무엇보다 들뢰즈의 다른 저작들과 달리 유독 『안티 오이디푸스』가 ‘정치적 텍스트’로 수용되면서, 그 철학적 중요성이 그간 부각되지 않았다는 점을 시사한다.

더욱이 우리는 오히려 그 반대의 방향, 즉 들뢰즈의 미시적 무의식 연구를 니체의 그것과 멀어지게 만드는 사례를 찾아볼 수 있다. 가령 마이클 하트(Michael Hardt)는, 들뢰즈가 니체를 ‘비인격적’으로 해석함으로써 니체 연구에 지대한 영향을 미쳤다는 점을 주지하면서도, 그러한 들뢰즈의 선택에 의구심을 나타낸다.

사실상, 들뢰즈의 독해가 니체 연구에 그렇게도 심대한 영향을 미친 것은 부분적으로 다음과 같은 이유에서이다 즉, 그것은 니체의 개인주의와 반동적 정치학에 대해 운운하는 주장들의 힘-이들은 대부분 ‘인격주의적’ 해석 및 선택 주위에 집중되어 있다-을 피해가거나 효과적으로 흐트러트리는 가운데 니체의 사상을 온전하게 잘 보호했기 때문이다. 하지만 나는, 비록 이러한 선택이 들뢰즈에게 필연적인 것일지는 모르지만, 실제로 바로 이 ‘비인격적’ 측면으로 인하여 들뢰즈는 니체 안에서 윤리적, 정치적 광맥을 개발함에 있어 한계를 드러내게 된다는 점을 논증할 것이다.<sup>58)</sup>

하트는 들뢰즈가 ‘선택’한 ‘비인격적’ 니체 해석이 갖는 한계를 드러내보이고자 한다. 들뢰즈의 ‘비인격적’ 독해는 실천적 이론의 발전을 가로막기 때문인데, 그 이유로 하트는 다음과 같은 사항을 지적하고 있다.

왜냐하면, 그것은 행위자(agent)에 대한 우리의 개념화를 힘들의 상호작용(interplay)으로 제한시키기 때문이다. 우리가 이미 주목한 것처럼, 들뢰즈가 ‘Qui?’라고 질문을 할 때, 그는 일체의 ‘인격주의적’ 참조들을 피하고, 그 대신 역량의 특별한 의지에 눈을 돌린다. 하지만 이 지점에서 우리는 의지(will)뿐만이 아니라 욕구(appetite)과 욕망(desire)에도 눈을 돌릴 필요가 있다. 실천적 행위자의 속성들은 어떤 의미에서 ‘인격주의적’이어야 한다.- 실천에 대한 이론과 관련하여, 우리는 개체주의적(individualist) 이론을 필요로 하는 것은 아니다. 하지만 육신적이고 욕망하는 행위자를 진정 필요로 하

56) Masumi, Ibid, p.82; Holland, Ibid, p.46, p.54; Paul Patton, *Deleuze and Political*, p.54, 75

57) 클레어 콜브룩, 앞의 책, 229-233쪽; 그렉 램버트, 앞의 책, 311-369쪽; 우노 구니이치, 앞의 책, 260-264쪽; Paul Patton, Ibid, p.73

58) 마이클 하트, 앞의 책, 87쪽

는 것이다. 스피노자는 이와 관련하여 본보기를 보여주는데, 그는 실천의 행위자, 즉 ‘개체(individual)’를 그것의 공통 운동, 공통 행위, 공통 욕구로 인해 인식되어지는 하나의 신체 또는 신체들의 집단으로 정의한다.<sup>59)</sup>

이 부분에서 하트는 자신이 ‘의지(will)’, ‘욕구(appetite)’, ‘욕망(desire)’을 사용할 때, 스피노자의 규정<sup>60)</sup>을 따르고 있다고 덧붙인다. 즉 그는 스피노자가 ‘욕망이란 의식을 동반하는 욕구’라고 정의했던 것을 떠올리면서, ‘인격’의 자리에 ‘힘에의 의지’를 놓는다고 해도, 그러한 ‘의지’를 ‘인식’할 ‘육신적이고 욕망하는 행위자’가 있어야 하는 것이지 않는가하는 문제를 제기하는 것이다.

한편으로 이 지점에서 하트는 옳은 길을 선택한 것인데, 들뢰즈는 “『안티 오이디푸스』는 이를테면 스피노자적 무의식론”(PP 198; 국156)이라고 말한 적이 있기 때문이다. 적어도 그것이 초월적인(transcendant) 오이디푸스 콤플렉스에 억압된 무의식이 아니라, ‘생산적인 욕망’으로서 내재적인(immanent) 무의식이라는 의미였다면 말이다. 그러나 그런 것 같지는 않다. 하트는 스피노자의 ‘개체’가 ‘의식적 행위자’를 내포한다는 의미로 이를 인용하고 있기 때문이다. 다른 한편으로 스피노자 논의를 떠나서, 하트는 니체의 힘에의 의지가 ‘비인격적’으로 해석되는 것은 ‘실천의 행위자’의 결여와 동의어로 해석하고 있다는 점에서, 적어도 그는 니체의 힘에의 의지 개념을 오인하고 있거나, 알고 있으나 모르는 척 하는 것처럼 보인다. 니체는 ‘힘에의 의지’ 자체가 ‘행위’를 하게 한다는 점을 무엇보다 강조하고 있기 때문이다.(VP 444; 영350; 국394-395) 그러나 하트는 ‘의식적 주체’의 배후에 있는 무의식적인 힘에의 의지들에 주목하는 것이 곧 실천적 행위를 불가능하게 한다는 명제로 성급하게 이동해버리고 있다. 그렇기 때문에 이러한 하트의 지적은 동시에 이하의 논의에서 다뤄질 주제가 왜 해명되어야 하는 문제인가를 드러낸다. 의식 이하의 수준에 있는 미시적 의지들 내지 지각들을 경유하여 분열자 개념을 강조한다는 것은 도대체 무엇인가 하는 물음으로 우리는 다시 되돌아오게 되는 것이다.

두 번째 주제, 들뢰즈의 무의식 이론을 ‘미시적’이라는 점에 주목하여 검토한 작업이 있는가와 관련해서는 크리스티안 커슬레이크(Christian Kerslake)가 유일한 경우라고 할 수 있다. 커슬레이크는 지금까지 연구되지 않았던 들뢰즈와 융(C.G.

59) 위의 책, 127-128쪽

60) “이 노력(conatus)이 정신에만 관계될 때에는 의지(voluntas)라고 일컬어지지만, 그것이 정신과 신체에 동시에 관계될 때에는 욕구(appetitus)라고 일컬어진다. (...) 다음으로 충동과 욕망(cupiditas)의 차이는 욕망이란 자신의 욕구를 의식하는 한 주로 인간에게 관계된다는 것뿐이다. 따라서 욕망이란 의식을 동반하는 욕구로 정의될 수 있다.”, 스피노자, 『에티카』, 강영계 역, III, 정리 9 주석.

Jung)사이의 연관관계를 밝혀냄으로써 들뢰즈의 미시적 무의식 개념을 알리는 데 중요한 업적을 남긴다. 무의식의 발생사 연구는 통상 계몽주의(칸트), 낭만주의(셸링)를 거쳐 의지개념(쇼펜하우어, 니체)으로 전승되었다고 정리된다.<sup>61)</sup> 그리고 이는

61) 근대시기의 무의식 연구는 크게 두 축으로 구성된다. 한편으로 경험과 실험에 기반한 엄밀한 자연과학의 계보 속에서 고찰된 무의식 연구가 있다. 알려져있듯, 근대 철학이 정립되는 주요한 배경 중 하나에는 과학혁명에 따른 기계론적 세계관의 출현이 있었다. 이에 따라 인간의 정신 역시 더이상 형이상학적 논의에 머물지 않고, 관찰과 측정, 실험을 통한 과학의 영역으로 나아간다. 철학과는 독립된 영역으로서 인간 심리에 대한 탐구를 주장함으로써 처음으로 심리학의 토대를 다진 이는 17세기의 크리스티안 볼프(Christian Wolff)였다. 그는 형이상학과 자연학의 사이에 ‘과학적인 방법scientific method’을 통한 ‘심리학’의 독립적인 영역의 성립을 주장한다. 이를 통해 ‘정신측정psychometrie’의 방향을 세운 볼프의 학문적 깃발은 19세기 ‘정신물리학’의 창시자가 된 페히너로 계승된다. 페히너는 인간의 정신도 과학적인 방법으로 연구할 수 있으며, 양적으로 측정할 수 있다는 정신물리학을 주장함으로써 심리학이 다른 자연과학들과 어깨를 나란히 하도록 했다. 정신물리학으로써 심리학이 다른 자연과학과 동등한 권리를 주장할 수 있음을 보인 페히너는, 의사이자 정신분석가로 하나의 과학을 설립하기를 열망했던 프로이트에게 다시 그 자체로 중요한 인물이 된다. 언제나 홀로 무의식의 영역을 개척해왔음을 술회하는 프로이트가 「나의 이력서」(1924)에서 이례적으로 꼽는 이도 페히너이다. 그는 이 논문에서 ‘나는 언제나 페히너의 사상에 귀를 기울였고 중요한 점들에서 이 사상가를 따랐다’(프로이트, 「나의 이력서」, 263)고 술회한다.

다른 한 축은 무의식에 대한 사변적 자연 철학의 연구로 구성된다. 이성의 한계를 법정의 언어로 소상히 규정지음으로써 의식적 자아의 소용범위를 드러냈던 칸트의 작업은 역설적이게도 근대 이성의 영역을 벗어나는 또 다른 자아를 찾아나서는 작업의 발판이 된다. 칸트는 볼프를 과학적 방법의 준수자들 중에서 교조적인 경우(『순수이성비판』, B884)로 분류하면서도 다른 한편 ‘열정(Leidenschaft)들은 순수 실천이성에게는 암이며, 대개는 불치’(『순수이성비판』, B227)라고 함으로써 계몽주의의 면모를 확실히 한다. 물론 그러한 그의 선언은 우울, 정신착란, 망언, 망상, 망단, 망념 등 현대의 정신의학의 주요한 연구대상이 되는 것들에 대한 고찰작업(『실용적 관점에서 본 인간학』, B141~153)에 토대해 있었다. 이러한 계몽주의의 선행작업 끝에 낭만주의로 접어들면서 이성애에 의해 포착되지 않은 감정과 내면의 세계는 본격적인 탐구의 대상이 된다. 자연과 정신의 분열되지 않는 통일성을 주창하는 셸링(F.W.J. Schelling)은 ‘무의식적인 실재적인 활동성’과 ‘의식적인 또는 이념적인 활동성’을 동일한 것으로 정립하려는 것을 곧 철학의 과제로 삼는다. 그에 따르면 ‘무의식적 활동과 의식적 활동성은 근원적으로 동일한 뿌리에서 나온 것’이고, 철학은 그러한 의식과 무의식간의 대립을 지양한다. 그가 무의식을 의식과의 통일적인 관점, 즉 근원적인 일치의 시야에서 확보하는 것은 예술에서 가장 궁극적으로 빛을 발한다. 그에 따르면 ‘무의식적 활동성과 의식적 활동성의 동일성을 우리에게 반영’하는 것이 예술작품이다. 양자의 대립은 무한하지만, 그 ‘무의식적 무한성’의 장을 열어젖히는 예술가에 의해 궁극적인 통일, 일치가 일어난다. 이러한 낭만주의조류 속에서 무의식 담론은 활기를 띠고 생산되기 시작한다.

이러한 계보 위에서 무의식이라는 개념을 구체적으로 철학 담론으로 끌어들인 이들이 쇼펜하우어와 키에르케고르, 니체 등이었다. 쇼펜하우어가 우주를 지배하는 원리로, 무기체에는 자연력(Naturkraft), 유기체에는 생명력(Lebenskraft), 동물과 인간에게는 의지(Wille)를 부여했을 때, 이 인간의 자연력으로서의 ‘의지’가 무의식의 개념에 상응한다는 것은 많은 이들이 지적하는 바이다. 가령 토마스 만은 프로이트 생전에, 이미 이러한 논의를 시작함으로써 프로이트 무의식과 쇼펜하우어나 니체 사상간 동형성 연구의 포문을 열었다. 이상의 내용과 관련해서는 Henry F. Ellenberger, *The Discovery of Unconscious*, 1994, Fontana Press, 110-182쪽을 참조하라.

프로이트의 정신분석으로부터 무의식 연구의 기원으로 거슬러 올라가는 소급의 방식을 취한다.<sup>62)</sup> 그러나 커슬레이크는 무의식을 미시적인 것으로 안내하는 라이프니츠의 계보에 ‘페히너-융-들뢰즈’<sup>63)</sup>를 배치함으로써, 전혀 다른 탐구 방식을 보여 주었다. 그는 그러한 작업의 기반으로서 프로이트의 그것과는 다른 베르그송의 ‘기억’이라는 잠재성의 층위에서 출발해 칸트, 쇼펜하우어, 페히너 등을 거쳐 융과 들뢰즈에 이르기까지 세심한 전개를 펼쳐나간다. 특히 융과 들뢰즈 비교 연구라는 관점에서 무의식 연구에 새로운 학문적 방향을 개시하고 있는 커슬레이크의 시도는, 최초의 시도라고 할 수 있다. 이는 국내에 제대로 소개되지 않은 바, 앞으로도 지속적으로 검토할 가치를 갖는다.

그러나 본 논문의 전체 방향과 관련하여 커슬레이크의 연구가 서있는 제약조건 또한 지적할 필요가 있다. 그는 무엇보다도 자신의 논의의 자료로서 『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』을 포함시키지 않고 있다. 커슬레이크는 “들뢰즈가 『안티 오이디푸스』라는 논쟁적인 걸작을 출판하기에 앞서 약 25년간 무의식에 관한 다양한 이론을 탐구”했다고 하면서 그 사례로 ‘베르그송(H. Bergson)의 기억과 본능(instinct) 이론, 융(Jung)주의, 상징주의, 바쇼펜(Bachofen), 페히너(G. Fechner)의 인간 의식의 세 단계에 관한 철학적 공상, 루드비히 빈스방거(L. Binswanger)의 분열증 이론, 약물 실험 등’<sup>64)</sup>을 들고 있다. 커슬레이크의 표현대로 이는 실로

---

이외에도 데카르트가 발견한 의식적 주체와 동시에 탄생한 무의식을 지적할 수도 있다. ‘프로이트로 돌아가자’는 구호 아래, 프로이트의 본래적 복원작업을 구상했던 라캉은 아이러니하게도 데카르트의 코기토가 자신이 제시하는 무의식적 코기토의 조건이자 모태가 되었다는 점을 강조한다. 관련해서는 Lacan, *Le séminaire XI*, Paris: Seuil, 1973, p.47; 『코기토와 무의식』, 슬라보예 지젝 등, 라캉정신분석연구회 역, 인간사랑, 2012, 9~11쪽을 참조하라. 그 외에 데카르트의 코기토에서 연원하는 무의식적 주체에 관한 논의는 ‘김상환, 「데카르트의 코기토에서 무의식적 주체로」, 『니체, 프로이트, 맑스』, 창작과 비평사, 2002’를 참조하라.

62) 프로이트 자신이 언급하는 사상가들만 해도, 문학가(파울 J. Paul, 괴테 J.W.Goethe, 호프만 E.T.A.Hoffmann), 의사/화가(카루스 A. Krauss), 자연과학자(페히너 G.T.Fechner, 헬름홀츠 H.Helmholtz), 철학자(라이프니츠 Leibniz, 피히테 J.G.Fichte, 헤르바르트 J.F.Herbart, 헤르더 J.G.Herder, 셸링 F.W.J.Schelling, 쇼펜하우어 A. Schopenhauer, 하르트만 E.Hartmann, 니체 F.W.Nietzsche) 등 셀 수 없을 정도이다.

63) 융은 ‘근대는 무의식적 정신의 존재를 요청하지 않을 수 없게 되었다’는 대목에서, ‘그 첫 계기들이 이미 라이프니츠와 칸트에게서 나타났다고 정리한다.(C.G. 융, 『융 기본 저작집 4: 인간의 상과 신의 상』, 한국융연구원 C.G.융 저작 번역위원회 역, 솔, 2007, 223쪽. 이 외에도 융은 이와 유사한 언급을 「꿈 분석의 실용성」과 「콤플렉스 학설의 개요」 등에서 반복하고 있다. 두 글은 모두 융, 『융 기본 저작집 1:정신요법의 기본문제』, 2001에 실려있으며, 관련 내용은 121쪽과 240쪽을 참조하라.) 들뢰즈 역시 미시적 무의식이라는 새로운 이론의 창시자로 라이프니츠를 꼽으며 그 이후의 계보로서 페히너와 융을 들고 있다.

64) Christian Kerslake, *Deleuze and The Unconscious*, Continuum Intl Pub



들뢰즈가 속했던 시대의 빛 가운데서는 보이지 않았던 ‘무명의 장소들’이다. 들뢰즈의 탐구를 성실히 추적하는 커슬레이크는 베르그송에서 시작하여 칸트와 쇼펜하우어, 라이프니츠를 거쳐 융에까지 도달하고 있다.

그러나 커슬레이크는 이처럼 들뢰즈의 25년에 걸친 무의식 연구의 하나의 종합적인 성과물로서 『안티 오이디푸스』를 언급하면서도, 곧 자신의 작업은 주로 들뢰즈의 초기 텍스트들에 근거해 있으며, 『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』은 생략하였다고 밝히고 있다.<sup>65)</sup> 그 연유로 커슬레이크는 위에서 우리가 살펴본 홀랜드의 저작을 언급하면서, 『안티 오이디푸스』에 대한 명료한 해석이 이미 제시되었기 때문이라고 말하는데, 이는 본 논문의 방향과 커슬레이크가 지시하는 바가 결과적으로 다를 수 밖에 없음을 드러낸다. 이하의 논의는 주로 『안티 오이디푸스』를 바탕으로 들뢰즈·가라티가 제시하는 ‘분열자’ 개념이 어떻게 커슬레이크도 동일하게 지적하고 있는 미시적 무의식과 결부되는지를 해명하고자 하기 때문이다.

이에 따라 본 논문의 이하 전개는 1)니체의 ‘힘에의 의지’와 관련해서는 고려되지 않았던 ‘힘에의 의지’의 ‘미시성’과 2)『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』라는 텍스트에 기반한 무의식 연구에서 고려되지 않았던 라이프니츠의 ‘미세지각이론’의 ‘미시성’을 상호 결부지어 들뢰즈 ‘미시적 무의식’ 이론과의 관련성을 밝힘으로써, ‘분열자’ 개념에 대한 새로운 고찰을 제안한다.

---

Group, 2013, p.1

65) Kerslake, Ibid, p.3

### 3. 미시적 무의식의 철학적 자원

#### 가. 라이프니츠의 미세지각이론

들뢰즈는 라이프니츠에 대한 강의 중 ‘미세 지각’을 설명하면서 그것을 ‘라이프니츠의 서명이 있는 심리학’이자 ‘최초의 무의식 이론’ 가운데 하나라고 소개한다.<sup>66)</sup>

(...) 여기서 다시 한 번 라이프니츠의 천재성: 라이프니츠의 서명이 있는 심리학이 있다. 그것은 **최초의 무의식 이론 가운데 하나**였다. 어떤 점에서 그것이 프로이트의 그것과 아무 관련이 없는 무의식 개념인지 여러분들이 이해할 수 있을 정도로 충분히 그것에 대해 말했다. 프로이트의 새로운 점을 말하기 위해 그 모든 것을 말했다. 그것은 분명 많은 저자들이 세운 무의식에 대한 가설은 아니다. 그보다 그것은 프로이트가 무의식을 개념화한 방식이다.(...) 짧게 여담을 하겠다. 이 무의식은 철학에서 오랜 역사를 갖는다. 그것은 사실 엄밀한 의미의 **미분적인 무의식의 발견**이요. 그것의 이론화라고 대체로 말할 수 있다. 아시다시피 이 무의식은 **무한소 분석**과 밀접한 연관이 있다. 그 때문에 내가 심리-수학적 영역이라고 말하는 것이다. 곡선의 미분이 있는 것과 마찬가지로 의식의 미분이 있다. 이 두 영역, 심리적 영역과 수학적 영역은 서로 상징화한다. 그 계통을 찾다면, 이 위대한 관념을, 최초의 위대한 이 **미분적 무의식** 이론을 내놓은 것은 라이프니츠이다.<sup>67)</sup>

통상 무의식의 발견은 프로이트의 고유한 성취로 평가된다. 그러나 들뢰즈는 ‘프로이트의 그것과 아무 관련이 없는’ 최초의 무의식 이론으로서 라이프니츠의 서명이 있는 심리학에 주목한다. 철학자를 “철학 자체의 재생산”(DR 4; 국22)으로 정의하고 “철학적으로 탈투성이인 헤겔”과 “철학적으로 면도한 맑스”(DR 4; 국23)를 상상하는 들뢰즈에게, 라이프니츠 역시 어떤 ‘재생산’의 작업으로 끌어들이진다. 그는 라이프니츠가 제시한 철학적 개념들을 “콜라주”(DR 4; 국22)한다. 이에 따라 상호 연관성을 찾아볼 수 없었던 라이프니츠의 ‘미세지각(*petite perception*)’이론과 ‘무한소’ 분석은 접붙여 ‘미분적 무의식 이론’이라는 이름으로 탄생한다.

#### 1) 지각의 무한한 범위

라이프니츠의 미분적 무의식 이론은 그가 제안하는 독특한 실체개념으로부터 출발한다. 가령 데카르트는 실체를 “스스로 존재하고 자신의 존재를 위하여 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 참된 실재”(『철학의 원리』, 1장 51절)라고 정의한다. 「6

66) Kerslake, Ibid, p.138

67) Deleuze Cours 1980.4.29., 강조는 인용자

성찰」에서 밝히듯, 그는 정신은 필연적으로 사유하지만, 필연적으로 연장적이지는 않으며, 신체는 필연적으로 연장적이지만 필연적으로 사유하지는 않는다는 명제를 도출함으로써, ‘사유적 실체’인 영혼과 ‘연장적 실체’인 물질이라는 이원론을 제시한다.

반면 라이프니츠는 실체를 오직 정신적인 것에 국한한다. 그에 따르면 물질 내지 신체는 정신의 현상에 불과하다. 때문에 실재하는 것은 정신에 해당하는 ‘모나드’ 뿐이다. 라이프니츠는 이러한 실체를 두고, 그 개체성을 강조할 때는 “개체적 실체(individual substance)”(AG 40-41;논고 46)로, 내적활동성 내지 완전성을 강조할 때는 “영혼(soul)” 또는 “엔텔레키(entelechie)”(AG 215, 219;논고 260, 274)로, 단순성을 강조할 때는 “단순한 실체(simple substance)” 또는 “모나드(monad)”(AG 213;논고 249)라고 부른다.<sup>68)</sup>

그러나 이 때 영혼은 데카르트의 그것과는 다르다. 우선 연장적 실체와 대립항으로 설정되는 데카르트의 사유적 실체와 달리, 라이프니츠의 정신적 실체는 연장적 실체 자체를 배제한다. 때문에 라이프니츠에게 연장은 정신적 실체의 ‘현상’에 지나지 않는다. 무엇보다 우리가 주의할 것은, ‘정신적 실체’와 ‘의식적 사고’가 어떤 관계를 이루는가에 있다. 데카르트는 명석판명한 사유적 실체를 곧 정신이자 영혼으로 위치짓는다. 반면 라이프니츠에게 영혼과 정신은 구분된다. 모든 단순한 실체 또는 창조된 모나드들은 ‘영혼(soul)’이다. 한편, 그러한 영혼 중 ‘이성을 가진 생명체’는 ‘정신(mind)’이다. 이에 따라 “오직 정신만이 모나드이고, 다른 생명의 원리들은 물론이고 동물의 영혼도 존재하지 않는다”(AG 208;논고 231)는 생각은 배격된다. 동물을 포함한 모든 생명은 이성적인 ‘정신’이 결여되어 있을지라도, ‘영혼’을 갖기 때문이다. 이로써 라이프니츠는 ‘이성적 사유’를 기준으로 인간과 비인간 사이에 ‘불연속성’을 세웠던 데카르트적 사유와 대결해서, 존재하는 것간의 ‘연속성’을 주장한다. 이는 1)영혼은 결코 인간만의 고유한 속성이 아니며, 2)영혼의 본성상 귀결될 수 있는 속성 역시 이성적 사유로 국한될 수 없다는 의미를 함축한다. 달리 말하면 그는 데카르트적 주체가 증명하는 의식적 사유보다, 더 원초적인 영혼의 활동이라고 부를 수 있는 것을 발견한 것이다. 이것이 바로 모든 영혼의 두 가지 기본적 능력으로서 그가 주목한 “지각(perception)”과 “욕구(appetition)”이다(AG 215;논고 260)'. 모든 존재를 모나드에게끔 하는 모나드의 활동이 지각과 욕구인 셈이다.

우리는 지각이 이성적 정신과 구별된다는 점으로부터, 지각은 그 자체로는 명석판명함을 확보하지 않을 것이라는 점을 추론할 수 있다. 그러나 그렇다고 지각이

68) 윤선구, 「현상세계의 형이상학적 근거」, 『철학』 57호, 1998, 132쪽

곧바로 애매모호한 상태로 환원되는 것은 아니다. 라이프니츠는 분명히 “영혼의 완전성은 그 지각의 판명성에 비례한다”(AG 211;논고 242)고 말한다. 때문에 이성적 정신이 지각의 판명한 상태를 가리킨다는 말은 옳다. 그러나 지각은 그 반대, 즉 불명료한 상태만을 뜻하지 않는다. 차라리 지각은 이성적 정신보다 더욱 광의의 범위를 지시한다.

비록 우리가 일상적 어법에서는 너무 멀리 나아갈 필요가 없기 때문에 다만 전적으로 명백하게 감각되어지고 우리에게 특별한 방식으로 귀속되는 것만을 영혼에게 부여하지만, 형이상학적 진리의 정확성이 필요할 때에는, 보통사람들이 흔히 생각하는 것보다 **무한히 더 멀리 미치는 영혼의 범위**와 독립성을 인정하는 것이 중요하다.(AG 59;논고 106, 강조는 인용자)

이러한 ‘무한히 멀리 미치는 영혼의 범위’로 인해, 모나드들 사이에는 무한히 많은 등급들이 존재한다. 라이프니츠는 ‘지각이 판명하고 기억에 의해 동반되는 모나드들’에서부터 ‘기절이나 꿈을 꾸지 않는 깊은 수면’ 상태가 지시하는 ‘어떤 구별되는 지각도 갖지 않는 상태’까지를 상정한다.

어떤 모나드가, 그가 수용하는 인상들과 이 인상들을 재현하는 지각들 안에 두드러진 차이가 존재하도록 하는 합목적적인 기관들을 가지고 있다면, 이 모나드의 지각은 **감각**, 즉 경우에 따라 후에 그것을 들을 수 있도록 그에 대한 일종의 메아리가 오랫동안 지속되는, 기억을 동반하는 지각에까지 이를 수 있다. 그의 모나드가 **영혼**이라고 불리듯이 이러한 감각을 가진 생명체를 우리들은 동물이라고 부른다. 만일 이러한 영혼이 **이성**을 갖기까지 고양된다면, 그것은 더욱 뛰어난 것이고, 우리는 이것을 **정신**으로 간주한다. (...)그렇지만 동물들은, 꿈 없는 깊은 수면 상태나 실신 상태에 있을 때 그러하듯이 그들의 지각이 의식하기에 충분히 판명하지 않게 되면, 가끔 단순한 생명체의 상태에 있으며 그들의 영혼은 단순한 모나드의 상태에 있다. (...)다시 동물의 상태에서 계속 전개될 수 있지 않으면 안 된다. 따라서 우리는 **지각** 또는 외부 사물들을 표현하는 모나드의 내적 상태와 **자의식** 또는 이 내적 상태에 대한 반성적 인식인 **통각**을 구별하지 않으면 안 된다. 후자는 결코 모든 영혼에게 주어지는 것은 아니며, 동일한 영혼에 게서라도 항상 주어지는 것은 아니다.(AG 208;논고 231-2)

들뢰즈는 이같은 모나드간의 구별을 “거의 헛벗은 모나드, 기억하는 모나드, 반성적인 또는 이성적인 모나드”(P 122; 국168) 등 세 종류의 모나드로 요약하기도 하는데, 여기서 주목할 점은 이러한 구분의 경계가 고정적이지 않다는 데에 있다. 가령 동물은 ‘꿈 없는 깊은 수면 상태나 실신 상태’에 들어갈 때, ‘단순한 모나드

와 명백히 구별되지 않'는다. 이성적 모나드를 갖는 우리 역시 마찬가지이다(AG, 215;논고 261). 라이프니츠는 “사람들의 행동방식의 4분의 3에 있어서 그들은 동물과 마찬가지로 행동한다”(AG 208;논고 233)고 말하기도 한다. 사실 우리가, 가장 낮은 수준에서부터 통각이라는 탁월한 모나드까지를 모두 가지며, 동일한 사람에게도 통각이 ‘항상 주어지는 것은 아니’라는 점은 놀랍지 않다. 그러나 왜 그러한가 하는 물음에 있어 라이프니츠의 대답은 흥미롭다.

그의 대답은 가장 단순한 실체는 단순한 동시에 다양성을 포괄하는데, 그 다양성 모두를 언제나 명석판명하게 지각할 수는 없다는 것이다. 우선 “우리 자신이 단순한 실체 안에 있는 다수성을 경험한다.”(AG 215;논고 258). 모든 모나드는 각각의 고유한 방식으로 우주를 표상하는 거울과 같아서, 우주 안에서 일어나는 모든 것의 영향을 감지하기 때문이다. 이와 관련해 라이프니츠는 멋진 비유를 제시한다. 아주 단순한 하나의 점이 있다. 그 점 위에 무수히 많은 직선들이 그어진다. 이점을 통과하는 직선은 무수히 많은 다양한 각도를 만들어 낸다. 이를 통해 라이프니츠는 실체의 단순성이, 상이한 상태들의 다수성을 결코 저해하지 않음을 드러내고자 한다(AG 207;논고 228).

다만 영혼이 그 무한한 수의 지각들에 개별적으로 전부 주의를 기울이는 것은 불가능하다. 때문에 ‘영혼 안에 있는 각각의 판명한 지각들은 전 우주를 포괄하는 무한한 수의 모호한 지각들을 포함’<sup>69)</sup>한다. 즉 “우리의 모호한 감각들은 지각들이 아주 무한히 다양하기 때문에 생긴 결과”(AG 65;논고, 125)라는 것이다.<sup>70)</sup> 바로 이 모호한 지각을 설명하기 위해 라이프니츠가 도입하는 것이 미세지각(petite/minute perceptions) 개념이다.

69) 라이프니츠는 『형이상학 논고』 §24에서 명석판명함에 대한 간단한 정리를 제시한다. 그에 따르면 판명함(distinct)이란 ‘한 사물의 다른 사물과의 차이점 내지 그의 성질이 무엇인가를 말’할 수 있는 것, 다시 말하면 ‘식별해낼 수 있’는 것을 뜻한다. 반면 모호한(confused) 인식은 그러한 식별이 불가능한 상태를 뜻한다. 다른 한편 어떤 사물이 나에게 만족감을 주는지, 반대로 혐오감을 주는지에 대하여 ‘좋거나 나쁘다고 인식’할 때 명석(clear)하다고 말한다.

70) 이러한 라이프니츠의 지각의 다양성에 대한 독특한 설명은 그가 통상적인 주체-대상이라는 이항간에 성립하는 지각과정과는 전혀 다른 전개, 이른바 ‘비인과적 지각이론’을 따르기 때문이다. 물질을 오직 정신의 현상으로 간주하는 라이프니츠의 형이상학에서, 지각의 외부적 대상은 상정되지 않는다. ‘모나드들의 자연적인 변화’는 오직 ‘내적인 원리로부터 일어’(AG 214;논고 255)이기 때문이다. 즉 라이프니츠에게 지각은 지각대상으로부터 우리에게 주어지는 것이 아니라, 지각 주체 내부에서 자발적으로 발생하는 문제로 설명된다. 라이프니츠의 지각이론과 관련해서는 Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, 1994, Oxford University Press, USA, p.217-261을 참조하라.

## 2) 애매한 지각들로부터 도출되는 신체의 필요성

우선 미세지각들은 우리 안에 의식과 반성을 동반하지 않은 지각들의 무한함을 드러낸다. 다만 미세지각들은 너무 ‘미세’하고, 너무 ‘무한히 많으며’, 또한 너무 ‘다양’하기에, 그 자체로는 우리에게 명료하게 드러나지 않는다.

매 순간 우리 안에는 의식과 반성을 동반하지 않은 지각들의 무한함이 있다고 판단하게 하는 수많은 표식들이 존재한다. 즉, 영혼 자체 안에 우리가 의식하지 못하는 변화의 무한성이 있다고 판단하게 하는 수많은 표식들이 존재한다. 즉, 그것이 너무 미세하거나(minute) 너무 무수히 많거나(umerous) 또는 너무 다양(unvarying)하기 때문에, 다른 것들과 판명하게 구분되지 않는다. 그럼에도 불구하고, 그것들이 서로 결합될 때, 적어도 모호한 방식으로나마 전체 속에서 그것들은 어떤 효과를 야기하고 우리로 하여금 그것들을 느낄 수 있도록 한다.(NE 53)

라이프니츠가 “통속적인 입장에서 감각적으로 지각할 수 없는 물체들을 고려하지 않듯이 의식하지 못하는 지각들을 고려하지 않는” 것은 오류라고 지적하면서 (AG 208;논고 232) 미세지각은 의식되지 않는다는 이유로 배제될 대상으로 취급되어서는 안 된다는 점을 강조하는 것도 이 때문이다. 관련하여 라이프니츠가 즐겨드는 예는 파도의 비유<sup>71)</sup>이다.

우리는 또한 우리 감각의 지각들이 그들이 명석한 경우에조차도 필연적으로 모호한 감각을 포함한다는 것을 안다. 왜냐하면 우주 내에 있는 모든 물체들은 서로 조화관계에 있기 때문에, 우리의 육체는 다른 모든 물체들로부터 인상을 받게 되고, 비록 우리의 감각이 그들 모두에 관계한다고는 하지만, 우리의 영혼이 그들 모두에게 개별적으로 주의를 기울이는 것은 불가능하기 때문이다. 따라서 우리의 모호한 감각들은 지각들이 아주 무한히 다양하기 때문에 생긴 결과이다. 이것은 대략, 바닷가에 가까이 다가가는 사람들이 듣는 혼동된 소음이 서로 부딪히는 무수히 많은 파도들의 집적에 기인한다는 것과 유사하다. 만일 서로 결합하여 하나가 되지 않는 많은 지각들 중에 다른 지각들보다 현저한 지각이 존재하지 않고, 그들이 거의 동일한 강도의 인상을 야기하거나 동일한 정도로 영혼의 주의를 끌 수 있다면, 그들은 단지 모호한 형태로만 지각될 수 있을 것이다.(AG 64-65;논고 125)

곧 미세지각이란, 우리가 ‘파도소리’라고 의식하는 지각의 기저를 이루는 것이

---

71) 파도의 비유는 라이프니츠의 저작에서 반복 제시된다. 들뢰즈가 바다 소리의 예가 있는 중요한 텍스트로 꼽고 있는 것은 본 인용구절 외에 다음과 같다: L 640;논고 242; L 558; AG 215-216;논고 261-263; AG 81-90

자, 그 자체가 극히 미세하여 우리에게 의식되지 않는 것들을 뜻한다. 미세지각은 그렇기에 소위 무의식적인 영혼의 활동을 입증하는 개념인 셈이다.<sup>72)</sup> 들뢰즈는 라이프니츠가 모나드에 부여하는 이러한 ‘모호한 지각들’로부터 다음과 같은 두 가지 추론을 전개한다.

하나는 이 ‘애매한[어두운] 지각’을 위해서 “나는 하나의 신체를 가져야만 한다”(P 113; 국155)는 것이다. 데카르트는 감각의 오류, 꿈의 가설, 악령의 가설 등 적어도 세 단계를 거치며 조금이라도 명석하지 않은 것은 제거해나가는 방식으로 명석판명이라는 진리의 기준을 확립한다. 그는 밀랍의 비유를 들어, 시간이 지남에 따라 형상이 녹아내리고, 분간해낼 수 없을 정도에 다다랐을 때조차 그것이 밀랍이라고 우리가 인식할 수 있는 근거는 통각(apperception)에 있다고 말한다. 이때 부정되는 것은 우선 밀랍을 시각적인 표상에 따라 인식하는 감각이다. 감각에 따르면 그것은 더 이상 밀랍일 수 없기 때문이다. 이로써 신체, 즉 감각을 작동시키는 신체는 ‘애매한 지각’의 원천이 된다. 그러나 라이프니츠에게 신체는 이러한 골칫덩어리로 전락하지 않는다. 오히려 명석한 지각을 가능하게 하는 심급에 놓이는 것이 신체이다.<sup>73)</sup> 모든 사물을 동등하게 표현할 수 없는 영혼이 어떤 사물을 명석하게 표현할 것인가의 문제는 ‘신체간의 연관관계’에 따라 달라지기 때문이다.

저는 제가 말한 것, 즉 “영혼은(나머지 다른 조건들이 같을 경우) 자신의 신체에 속한 것을 더 분명하게 표현한다.”는 것에 문제가 있다고 생각하지 않습니다. 영혼은 특정한 방식으로, 특별히 다른 물체와 자신의 신체 간의 연관 관계(relations other bodies)에 따라서 전 우주를 표현하기 때문입니다. 영혼은 모든 사물을 동등하게 표현할 수 없습니다. 그렇지 않으면 영혼들 간에는 구별이 없을 것입니다. 하지만 이로부터 영혼이 자기 신체의 일부에서 일어나는 일을 완전히 알아야 한다는 것이 귀결되지는 않습니다. 외부 사물들과 마찬가지로 모두 동등하게 표현되지 않는 이 부분들 자체에도 연관 관계의 등급이 있기 때문입니다. (AG, 81; 서신, 203-4쪽, 강조는 인용자)

이로부터 들뢰즈는 라이프니츠가 제시하는 ‘애매한 지각’은 우리가 신체를 갖기 때문에 발생하는 것이 아니라 거꾸로 “우리 안에 애매한 것이 있기 때문에 우리가 신체를 가져야만 한다”(P 114; 국156)는 것을 보여준다고 말한다. 내 신체와 관계

72) “라이프니츠는 그의 작은 지각의 이론으로 20세기 초 프로이트에 훨씬 앞선 최초의 무의식의 발견자가 되었다.” 배선복, 『라이프니츠의 삶과 철학세계』, 철학과 현실사, 2007, 144쪽

73) 이것은 들뢰즈의 독특한 해석이다. 본래 신체(corp)는 관념이 만들어내는 현상에 불과하다고 간주하는 라이프니츠의 형이상학에서 신체의 중요성은 결코 주장되지 않는다. 반면 들뢰즈는 그의 지각론에서 반대로 신체의 중요성을 도출해내고 있다.

를 맺는 정도에 따라 외부사물이 명석하게 혹은 애매하게 표현될 것인가가 결정된다는 것은, 그러한 신체라는 기준 없이는 어떠한 명석한 지각 역시 불가능해지기 때문이다.

간단히 말해, 각 모나드가 신체를 갖는 것은, 그것이 명석한 지대를 갖기 때문이다. 여기에서 이 지대는 신체와의 관계를 구성하며, 자신의 고유한 ‘관계향’을 낳는다. 태어나서 죽을 때까지 명석한 지대를 답파하거나 탐색하는 과제가 부과된 신체를 우리가 가져야만 하는 것은, 바로 우리가 그 명석한 지대를 갖기 때문이다.(P 114; 국157)

이처럼 나는 하나의 신체를 가져야만 한다는 요구를 들뢰즈는 ‘정신적인 필요성’으로 해석함으로써, “데카르트 자연학적 귀납을 라이프니츠는 신체의 정신적 연역으로”(P 114; 국156)고 역전시킨다고 말한다.

‘애매한 지각들’로부터 도출되는 다른 하나는, 그를 통해 더 이상 명석판명함이라는 진리의 기준이 동시에 작동할 수 없게 된다는 데에 있다. 앞서 모나드는 우주 안에서 일어나는 모든 것의 영향을 감지하지만, 그 모든 것에 전부 주의를 기울일 수는 없다는 점을 보았다. 바꿔 말하면 어떤 ‘판명한’ 지각도 불가피하게 이러한 수많은 ‘모호한’ 지각을 포함할 수 밖에 없다. 파도소리를 들을 때 역시 마찬가지다. 비록 구별할 수는 없지만, 우리는 수백 수천의 개별적인 파도 소리를 듣는다. 그리고 그 ‘모든 파도의 개별적인 소음들’에 대한 작은 지각들로 이뤄진 총괄적 결과물로서 바다의 굉장한 소음이 들리는 것이다. 달리 말하면, 그러한 작은 지각들의 총괄적 결과물을 우리는 ‘파도소리’로 ‘대강(grossièrement)’ 표현하는 것이다.

‘전체적 지각들이 무한히 많은 작은 지각들로 이뤄진다면 욕구 또는 큰 욕동은 무한히 많은 작은 욕구들로 이뤄진다. 보다시피 욕구는 작은 지각에 대응하는 벡터이다. 그것은 아주 기이한 무의식이 된다. 물방울과 대응하는, 갈증 있는 사람에게는 작은 욕동과 대응하는 바다의 물방울. 그리고 내가 ‘아 목말라, 목말라!’라고 말할 때, 나는 무엇을 하는 것인가? 나를 움직이는 수백수천의 작은 지각들의, 그리고 나를 관통하는 수백수천의 작은 욕구들의 총괄적 결과물을 대강;크게 표현하는 것이다.’<sup>74)</sup>

그럼에도 라이프니츠는 파도소리를 명석하게 들었다고 말한다. 무수한 수의 모호한 지각들을 ‘판명하게’ 지각할 수 없는 상태이므로, 그 미세지각들의 총괄적 결과물을 ‘대강’ 표현하는 것임에도 말이다. 물론 우리는 파도소리와 그것이 포함하

74) Deleuze Cours 1980.4.29.



는 미세지각들간의 관계에 관한 ‘모호하게’ 지각한다. 반면 파도소리를 다른 소리들(뱃고동 소리, 갈매기의 울음소리, a의 목소리 등)과는 ‘판명하게’ 구분한다. 그럼에도 총괄적 결과물로서의 파도소리와 그것이 포함하는 무수한 수의 모호한 지각들 간의 관계는 여전히 구분불가능한 지점에 놓인다는 점에서 모호하다. 바로 여기서 우리가 어떤 것을 명석하게 지각한다는 것은 언제나 그것이 포함하는 수많은 미세지각에 대한 모호한 지각을 동반할 수밖에 없다는 추론이 나온다. 이때에 명석판명함이라는 기준은 더 이상 동시에 작동할 수 없게 된다. 명석한 동시에 모호한 것, 그것이 우리의 지각을 구성하는 다른 표현이라는 점을 저 파도의 예시가 드러내고 있기 때문이다.

### 3) 미세지각들과 욕구들

그렇다면, 무한한 미세지각들로 인해 발생할 수밖에 없는 모호한 지각 속에서 파도소리와 같은 총괄적인 결과물이 출현하게 되는 계기는 무엇인가? 앞서 살펴본 ‘신체간의 연관관계에 따름’이라는 근거를 떠올린다고 해도, 라이프니츠가 지적하듯, “이로부터 영혼이 자기 신체의 일부에서 일어나는 일을 완전히 알아야 한다는 것이 귀결되지는 않”는다. “이 부분들 자체에도 연관관계의 등급이 있”(AG, 81; 서신, 203-4)기 때문이다. 즉 우리의 신체는 어떤 때는 애매모호한 미세지각의 형태로, 어떤 때는 명석판명한 지각의 형태로 영혼에 드러난다. 여기서 들뢰즈는 물음을 던진다. “왜 신체를 가져야 한다는 요구는, 어떤 때는 애매함과 모호함 안에서 수동성의 원리 위에 정초되지만 또 어떤 때는 명석 판명함 안에서 우리의 능동성 위에 정초되는가?”(P 114; 국157)

여기서 라이프니츠가 앞서 제시한 미세지각과 병행하여, 영혼을 이루는 또 하나의 능력으로 ‘욕구’를 제시하고 있음에 주목해보자. 앞서 ‘3. 가. 1. 지각의 무한한 범위’에서 라이프니츠에 따르면 영혼에는 두 가지 기본적 능력이 있다는 점을 언급했다. 하나는 ‘통각(apperception)또는 의식(consciousness)과 구별되는 ‘지각(perception)’’이고, 다른 하나는 ‘한 지각으로부터 다른 지각으로의 이행을 야기하는 내부 원리의 작용’인 ‘욕구(appetition)’이다. 그는 통틀어 “‘지각’과 ‘욕구’를 가지고 있는 모든 것을 ‘영혼’”(AG 215; 논고 260)이라고 부른다. 무의식적인 미세지각과 마찬가지로 이에 대응하는 욕구 역시 무한히 작은 욕구들로 이뤄진다. 바로 이 지점에서 미세지각과 그 만큼 미세한 욕구들로 이뤄진 기이한 무의식이 탄생한다.

비록 지각의 판명함에 따른 영혼의 무한한 범위가 지시되는 것과 같이 명확하게 제시되고 있지는 않지만, 라이프니츠는 욕구에 있어서도 지각과 같은 일종의 구분

을 시도하고 있는 것으로 보인다. 가령 다음과 같은 구절에서 라이프니츠가 ‘의지(volition)’와 ‘욕구(appetition)’를 구분하는 것은 이를 드러낸다.

나는 의지(volition)는 선을 추구하고 악은 기피하는 방향으로 나아가고자 하는 노력(effort)이나 시도(endeavor-*conatus*)인 동시에 이런 것에 대한 어떤 의식없이 즉각적으로 발생하는 시도(endeavor)라고 말하겠다. 이러한 정의는 행위가 따르는 의지와 힘 모두에 대한 당연한 귀결이다. 왜냐하면 어떤 시도도 그것이 막아지지 않는 한 행위를 초래하기 때문이다. 때문에 이 코나투스를 따르는 우리 마음속의 내적인 의지(voluntary) 작용 뿐 아니라, 외부적인 것(outer one) 역시 존재한다. 예를 들어 내가 전에 언급한 신체와 영혼의 통합(union)에 기인하는 우리 신체의 자발적인 운동을 떠올릴 수 있다. 우리에게는 의식되지 않는(not aware of) 무감각한(insensible) 지각으로부터 일어나는 또 다른 노력이 있다. 나는 이를 의지들(volitions)보다는 욕구들(appetitions)이라고 부르하고자 하는데, 우리가 자발적(voluntary)이라고 기술할 때, 비록 우리가 의식할 수 있는 욕구들이 있기는 하지만, 이것[의지라는 표현]은 오직 우리가 좋음과 나쁨에 대한 성찰(consideration)로부터 발생하는 의식할 수 있고 반성할 수 있는 것만을 뜻하기 때문이다. (NE 172-173, [ ] 및 강조는 인용자)<sup>75)</sup>

이 구절에 앞서 로크의 입장을 대변하는 극화된 인물인 Philalethes은 우리는 우리 안에서 영혼의 활동과 물체의 운동을 시작하거나 견디거나 지속하거나 종결 짓거나 하는 힘, 즉 의지(volition)를 발견한다고 말한다. 이에 대해 라이프니츠의 입장을 대변하는 Theophilus는 그 의견에 동의하면서도, 논의를 더 본격적으로 심화시키기 위해서 위와 같은 구별을 제시할 필요가 있다고 말한다. 그에 따르면 오직 “의식할 수 있고 반성할 수 있는 것만을 뜻하”는 “의지(volition)”와 달리 “욕구(appetition)”는 “의식되지 않는 비감각적인 지각으로 일어나는” 또 다른 종류의 “노력”으로 규정해야 한다는 것이다. 더불어 라이프니츠는 “비록 우리가 의식할 수 있는 욕구들이 있기는 하지만”이라는 말을 덧붙임으로써, 욕구에는 적어도 “의식되지 않는 무감각한 지각으로 일어나는” 종류의 것과 “의식할 수 있는” 종류의 것 모두가 포함된다는 의미를 전달하는 것으로 보인다. 관련하여 다음과 같은 구절에서 이러한 욕구에 대한 구별은 보다 명확하게 제시된다.

그러므로 우리가 의식할 수 없는 무감각한 경향성들(insensible inclinations)이 있다.

---

75) 불완전하고 무의식적인(imperfect, unconscious) 경향성을 ‘의지’와 대립적으로 제시하는 내용은 NE 189, 194에도 제시된다.(Jorati. J. *Leibniz On the Causation and Agency*, Cambridge University Press, 2017, p.18)

[또한] 우리가 그것들의 존재와 대상을 알고 있는 의식하고 있는 경향성들이 있다. 그러나 이것들이 어떻게 구성되었는가는 알지 못한다. 즉 이는 비록 우리의 정신과 언제나 일치하는 것이기는 하지만, 우리의 신체 덕분에 알게 되는 모호한(confused) 경향성들이다. 끝으로 이성이 우리에게 알려주는 판명한 경향성들이 있다. 우리는 이것들의 힘(strength)과 구조(constitution) 모두를 알고 있다.(NE 194)

조라티(Jorati. J.)에 따르면 여기서 라이프니츠는 욕구들의 세 가지의 유형을 제시하고 있는데, (a)무감각하거나 무의식적인 욕구들, (b)감각적(sensible)이거나 그저 의식적인 욕구들, (c)판명하거나 이성적인 욕구들이 그것이다.<sup>76)</sup> 이러한 구별은 라이프니츠가 지각에 대해서 제시하는 명료함에 따른 세 가지 구분-혈벚은 모나드, 기억하는 모나드, 이성적인 모나드-에 상응한다는 점에서 보다 일관된 설명을 제시한다.

그렇다면 위와 같이 적어도 세 종류의 욕구들이 존재한다고 할 때, 이들 각각의 위상은 어떻게 결정되어지는가? 이는 실제적으로 ‘한 지각에서 다음 지각의 상태로 이행하게 하는 일종의 추동력으로 작동하는 욕구란 어떤 것인가’하는 물음과도 같다. 이와 관련하여 라이프니츠가 자신의 욕구 개념을 비교적 명확하게 개진하고 있는 『신인간지성론』의 20절과 21절을 중심으로 살펴보는 것이 도움이 될 것이다. 먼저 다음과 같은 부분에서 라이프니츠는 다양한 경향성들이 ‘충돌’내지 ‘합쳐진 결과’ 의지가 산출됨을 명시하고 있다.

다양한 지각들과 경향성들(inclinations)은 합쳐져 완벽한 의지(volition)를 생성한다: 이것은 그것들 사이의 충돌(conflict)의 결과이다. 그들 중 몇몇은 지각할 수 없는 것들인데, 이것들은 합쳐져서 우리가 이유를 알 수 없지만 우리를 추동하는 불안(disquiet)이 된다.(NE 192)

앞서 우리는 욕구가 감각도 되지 않고 의식도 되지 않는 (a)‘무감각하거나 무의식적인 욕구들’까지를 포함한다는 점에서, ‘의식할 수 있고 반성할 수 있는 것만을 뜻’하는 ‘의식’과 구분하였다는 해석을 제시했다. 여기서 라이프니츠는 다시 ‘다양한 지각과 경향성들’이 합쳐져서 ‘의지’를 생성한다고 말하고 있다. 여기서 ‘다양한 경향성들’을 앞서 살펴본 적어도 3종류의 것-(a)‘무감각하거나 무의식적인 욕구들, (b)감각적(sensible)이거나 그저 의식적인 욕구들, (c)판명하거나 이성적인 욕구들’-이라면, 우리는 의지란 복합적인 욕구들 사이의 ‘충동의 결과’라는 라이프니츠의 언급을 어떻게 이해해야하는가?

---

76) Jorati, Ibid, p.22-23

‘지각할 수 없는 것들’-위의 언급에 따르면 (a)무감각하거나 무의식적인 욕구들을 포함하는 ‘이것들’ 즉 다양한 욕구들이 합쳐져서 ‘우리를 추동하는 불안’이 된다는 문장은, 표면적으로 전체 욕구들-(a), (b), (c)를 모두 포함하는-이 ‘합쳐진 결과’, 내지는 ‘충돌’한 결과, ‘완벽한 의지’가 되고 ‘우리를 추동하는 불안’이 된다고 이해된다.

우선 우리는 여기서 라이프니츠가 검토하고 있는 ‘불안(uneasiness)’이라는 개념에 대해 살펴보고, 왜 이러한 개념을 그가 도입하게 되었는지 살펴봄으로써, 이에 대한 논의를 진전시킬 수 있을 것이다. 라이프니츠는 ‘20절 쾌락과 고통의 양태’에서 로크가 욕구를 설명하기 위해 제시하는 개념인 ‘불안’에 주목한다. 로크에 따르면 ‘향유함으로써 기쁨의 관념을 수반하는 어떤 것이 존재하지 않을 때, 자신 안에서 발견하는 불안이 바로 우리가 욕구라고 부르는 것’<sup>77)</sup>이다. 로크가 우리를 추동하는 것으로서 쾌락이나 행복에의 추구와 같은 진부한 개념 대신 ‘불안’이라는 새로운 관점을 제시한다는 점에서 이 개념은 충분히 흥미롭다. 그러나 다른 한편 라이프니츠는 영어로 표현된 이 단어에 대응하는 적절한 프랑스어 번역어를 찾는데 고심하는데, 이 개념이 통상 이해되듯, 불쾌(displeasure), 짜증(irritation), 불편함(discomfort), 다시 말해 고통(suffering)을 뜻하는 것으로는 결코 충분하지 않기 때문이다.

나는 [불안uneasiness에 대한] 그 번역어 inquietude에 거의 마음이 기울었지만, 여전히 그 번역어가 저자가 의도했던 것을 아주 잘 표현하는 것은 아니다. (...) 불안[uneasiness]이 만약 불쾌(displeasure), 짜증(irritation), 불편함(discomfort), 다시 말해 고통(suffering)을 뜻한다면, 이는 적합하지 않을 것이다. 오히려 불안은 고통 자체라기보다, 그 자체로 고통의 한 배치이거나 그를 위한 예비를 내포하는 욕망(desire)이라고 말하는 게 낫다. (...) 다시 불안으로 돌아가면, 예를 들어 지각불가능한 것은 우리를 언제나 마음줄이게(in suspense) 한다. 즉 이는 종종 무엇이 결핍되었는지 알지 못하는 모호한 자극이다. 다른 한편, 경향(inclination)과 정념(passion)을 통해, 비록 모호한 지각의 방식으로 이것들이 작동하고, 정념이 아직은 심의중에 있는 불안과 욕구를 더욱 가중시킬지라도, 우리는 적어도 우리가 무엇을 원하는가를 안다. 이러한 추동은 풀어지려는 수많은 작은 용수철들과 같아서, 우리의 기계(machine)를 조종한다. 우리가 길의 끝에서 왼쪽으로 돌지, 오른쪽으로 돌지 결정하는 사례에서와 같이, 앞서 언급했듯[pp.55f, 115f], 우리는 결코 무관심(indifferent)하지 않다. 이러한 비감각적인 자극으로부터 일어나는 결정은 사물과 신체 내부의 운동과 뒤섞여, 다른 방향보다 우리에게 더욱 편안한 방향을 찾도록 한다. 독일어로 시계의 균형을 뜻하는 단어인

77) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II: Ideas, trans. Jonathan Bennett, 2017, p.70

Unruhe는 또한 불안을 뜻하기도 한다. 항상 완벽하게 편안한(ease)한 상태에 있을 수는 없는 우리의 신체에 대한 하나의 모델을 세우기 위해, 우리는 이를 차용할 수도 있을 것이다. 신체가 편안한 상태에 있을 때, 새로운 사물의 효과-감각기관과 내장 그리고 신체의 흠파인 곳들에 있어서의 작은 변화들-가 그 균형을 즉시 바꿔놓을 것이고, 이는 신체의 각 부분들에게 가능한 최선의 상태로 되돌아가기 위한 작은 노력들을 시행하도록 강요할 것이기 때문이다. 이러한 복원하려는 지각간 충돌이 말하자면 우리 시계의 불안인 것이다. 때문에 나는 이 [독일어] 명칭을 더욱 선호한다.(NE 164, 166)

라이프니츠는 불안은 ‘고통 자체가 아니라 고통의 한 배치’일 뿐이며, 차라리 불안은 ‘그를 위한 예비를 내포하는 욕망(desire)’ 내지 ‘종종 무엇이 결핍되었는지 알지 못하는 자극’이면서도 ‘우리를 언제나 마음줄이게’ 하는 것이라고 말하고 있다. 뒤이어 그는 이러한 상태를 ‘풀어지려는 수많은 작은 용수철들(springs)’에 비유한다. 즉 우리는 의식할 수 없는 수많은 욕구들을 갖고 있고, 그 욕구들은 언제든지 튕겨나가려는 듯 부풀어오르는 용수철과 같이 팽팽한 긴장상태를 유지하고 있다. 이러한 불안이 추동하는 방향은 결과적으로 ‘우리에게 더욱 편안한 방향을 찾도록’ 하는 일종의 긴장의 해소로서의 ‘가능한 최선의 상태’를 지시한다. 그렇기에 라이프니츠는 짜증이나 불편함 등 고통의 의미를 내포하는 단어 대신, ‘시계의 균형’과 ‘불안’을 동시에 의미하는 독일어 단어 ‘Unruhe’를 선호한다고 말한다.

‘불안’이라는 것과 함께 ‘균형’을 뜻하는 이 단어를 그가 채택하는 것은, 그것은 그가 ‘불안’으로부터 ‘신체의 각 부분들에게 가능한 최선의 상태로 되돌아가기 위한 작은 노력들’을 발견하기 때문일 것이다. 즉 라이프니츠는 수많은 욕구들, 특히 우리에게 감각되거나 의식되지 않는 ‘무감각하고 무의식적인 욕구들’이 상호간에 일종의 미세한 조종의 과정을 거쳐서 궁극적으로 우리를 보다 나은 상태에 도달하도록 이끌고, 그러한 끊임없는 균형을 위한 노력 자체를 지시하는 것이 이 불안 개념이 드러내는 것이라고 이해하는 것이다.

그러나 불안이라는 것은 어떤 일시적인 상태에 국한되지 않는다. 그것은 “우리가 걱정적일 때뿐만 아니라 우리가 완전히 차분할 때에도 우리를 작용하게 한다.”(NE 188) 우리의 신체는 ‘항상 완벽하게 편안한(ease) 상태에 있을 수는 없다.’(NE 166)기 때문이다. 그래서 라이프니츠는 ‘욕구가 있는 곳에는 불안이 있다.’(NE 192)고 말한다. 우리는 그 반대의 경우가 항상 성립하는 것은 아니라는 것 역시 이로부터 주장할 수 있는데, 우리는 ‘우리가 원하는 것을 알지 않고, 즉 충분히 발전된 욕구(fully developed desire)가 없는 경우에도 불안의 상태에 종종 처할 수 있다.’(NE 192)기 때문이다.

이러한 논의를 바탕으로, 다시 우리의 처음의 문제로 돌아가보자. 우리는 앞서

라이프니츠가 적어도 세 종류의 욕구를 구별하였으며, 그것들이 ‘충돌’하거나 ‘합쳐진 결과’ 단일한 ‘의지’를 생성해낸다는 점을 보았다.(NE 192) 여기서 물음은, 그렇다면 세 종류의 욕구들이 무차별하게 ‘충돌’ 내지 ‘합쳐져’서 의지를 생산하는 것인지, 아니면 그것들간의 어떤 위상적 차이가 존재하는 것인지를 가려내는 것이었다. 만약 어떤 경중이 없이, 여러 욕구들이 뒤섞여서 의지를 생성해내는 것이라면, 우리의 최초의 문제지점이었던, 무한한 미세지각들로 인해 발생할 수 밖에 없는 모호한 지각 속에서 파도소리와 같은 총괄적인 결과물이 출현하는 계기를 해명하는 문제에 보다 분명하게 답하기 어려울 것이다. 만약 그렇지 않고, 욕구들 간의 경중이 있어서, 단일한 의지를 산출해내는 데에 보다 근원적인 추동력으로 작동하는 욕구가 지시될 수 있다면, 그로부터 우리는 다시 이러한 모호한 미세지각들로부터의 의식적인 지각의 출현을 살펴볼 수 있을 것이다.

관련하여 우리는 라이프니츠가 다음과 같이 ‘우리를 나아가게 하는 것’은 ‘미세한, 느껴지지 않는 지각들’ 내지 ‘미세한 충동들’이라고 언급하고 있는 부분을 참조할 수 있다.

일반적으로 우리를 나아가게 하는 것은, (만약 고난[suffering]이라는 개념이 의식을 포함하지 않는다면, 우리가 의식하지 못하는 고난이라고 불릴 수 있는 이러한 미세한, 느껴지지 않는 지각들이다. 이러한 미세한 충동들[impulse]들은 우리가 처한 작은 장애물들에 대한 우리의 지속적인 극복 안에 존재하며, 우리의 본성을 우리가 그것을 생각하지 않으면서도 이러한 일들을 해 나간다. (...) (NE 188)

이어지는 부분에서 역시 라이프니츠는 “이것은 우리가 스스로 인식할 수는 없는 것이지만, 또한 그것은 박차로서 우리를 작용하게 하기에 충분하며 그 의지[will]를 자극한다”(NE 190)고 말하고 있다. 즉 세 종류의 욕구들이 있을 때, 불안이라는 개념과 결부되어 우리를 직접적으로 추동시키는, 그렇지만 우리가 의식하지 못하고 있는 힘은, (a)무감각하거나 무의식적인 욕구들로부터 기인하는 것으로 이해된다. 그는 “이 모든 충동들의 궁극적인 결과는 완전한 의지(full volition)을 만들어내는 노력을 이긴다”고 표현하기도 한다. 그러나 그는 분명히 그에 덧붙여 “그러나 욕구들과 종종 ‘의지’라고 불리는 노력들(endeavours)은 비록 그들이 이기고 노력을 취한다고 하든 아니든, 덜 완전한 것이다”라고 말하고 있다. 즉 무감각하고 무의식적인 욕구들은 이미 완전한 방향성-더 나은 최선의 상태로 나아가고자 하는-을 충족시킨 완전한 것이기 때문에, ‘완전한 의지를 만들어내는 노력을 이기’는 것이 아니다. 오히려 라이프니츠는 이어서 ‘그렇기 때문에 의지는 거의 욕구나 내가 욕구와 대립하는 것으로 제시하는 회피없이는 존재할 수 없다.’(NE 192)고 덧붙

붙이고 있다. 말하자면 무감각하고 무의식적인 욕구들은 비록 그것이 완전한 의지를 ‘이길’ 정도로 강력한 추동력을 지니고 있지만, 그 자체는 ‘덜 완전한 것들’이기 때문에, 언제나 ‘욕구와 대립하는 것’들 간의 일종의 긴장상태인 ‘불안’을 동반할 수밖에 없다는 것이다.

가령 “배고파!”라고 우리가 말할 때, 그 ‘총괄적’ 허기는 ‘수많은 작은’ 허기들-지방에 대한 허기, 단백질에 대한 허기, 철분에 대한 허기 등-을 표현한다.<sup>78)</sup> 간혹 사료를 잔뜩 먹은 소가 텅 빈 사료통을 계속 핥거나 파이프를 씹어대는 행동을 볼 수 있는 것도 이 때문이다. 소는 자신의 ‘총괄적 허기’를 구성하는 ‘작은 허기’인 나트륨 허기를 지각하는 것이다. 혹은 배합사료만으로 영양분을 충분히 얻지 못할 때, 소는 목을 길게 늘어뜨리고 황토를 먹기도 한다. 흙 속에 있는 철이나 구리, 아연, 망간 등의 미량 광물질을 얻기 위해서다. 이처럼 배가 부름에도 불구하고 계속해서 섭취할 무엇인가를 찾는 사례는, 총괄적인 포만감 속에 나트륨 내지 광물질에 대한 특정한 작은 허기들이 포함되어있다는 점을 떠올리지 않으면 이해하기 어렵다. 들뢰즈는 라이프니츠가 제시한, 자신을 내리친 몽둥이를 기억하는 개의 사례(AG 208;논고 233)를 변형한다. 무언가를 먹고 있는 개에게 몽둥이를 내리친다고 해보자. 먹이를 먹고 있는 순간의 개는 기쁨에 차있다. 그러나 곧이어 그 개는 “소리 죽인 채 다가오는, 적대적인 분위기, 몽둥이를 들어올리는 것의 미세지각들”을 갖는다. 바로 이 지점에서 “이 지각들은 기쁨에서 고통으로의 전환을 떠받”(P 115; 국158)친다. 여기서 들뢰즈는 어떤 거시적인 지각들의 균형이 먼저 무너져야만 다음의 거시지각이 출현할 수 있다고 본다. 이는 다시 선행하는 거시지각을 구성하는 미세지각들이 분쇄되고, 다음에 출현할 거시지각으로 이행됨을 뜻한다. 이로써 기쁨에서 고통으로의 이행, 포만감에서 허기로의 이행, 이것들이 곧 미세지각들을 드러내고, 그것들간의 이행인 작은 욕구들을 드러낸다는 것이다.

여기서 한 가지 구분할 점은, 거시적인 차원에서 한 지각에서 다른 지각으로의 이행인 욕구는 지각 자체와 구분되지만, 그것이 미시적인 차원에 머물 때에는 둘 간의 구분이 불가능하다는 점이다.

**거시적인 것**은 지각들을 구분하고, 또한 하나의 지각에서 다른 지각으로의 이행인 욕구들을 구분한다. 이것은 구성된 커다란 주름들, 나선(螺絲)천의 주름들의 조건이다. 그러나 **미시적인** 수준은 미세 지각들과 작은 성향들을 더 이상 구분하지 않는다.(P 116; 국 159)

78) Deleuze Cours 1980.4.29.

앞서 우리는 파도소리의 예에서, 수많은 물방울들에 대한 미세지각을 포함하는 전체의 소음을 ‘파도소리’라고 ‘대강’ 총체화한다는 점을 보았다. 여기서 들뢰즈는 마찬가지로, ‘미시적인 것’으로 지시되는 미세지각들과 대비시켜 총체화된 의식을 ‘거시적인 것’으로 표현하고 있다. 그리고 거시적인 차원에서 어떤 지각과 그것들 간의 이행인 욕구가 구분되는 반면, 미시적인 수준에서는 구분이 불가능해진다는 것이다. 달리 말하면, a라는 지각에서 b라는 지각으로 이행함이라는 뚜렷한 인과관계가 미시적인 차원에서는 성립하지 않는다. 가령 나트륨 허기를 느껴 사료통을 핥는 소가 먹는 것은 ‘나트륨’이나 ‘철’이 아니다. 나트륨 허기라는 미세지각과 그것으로 인해 사료통을 핥는다는 지각으로 이행하는 것 간의 인과관계는 드러나지 않는다. 실제로 소는 사료통을 감각적 질로서 지각하지, 나트륨으로 지각하지 않기 때문이다. 소는 자신에게 필요한 것이 일정한 소금량, 단백질량, 지방량이라는 것을 알지 못한다. 육식동물 역시 단백질을 먹지 않는다. 그저 자신이 본 것을 먹는다. 우리는 단백질을 보지 못하기 때문이다. 때문에 이것은 ‘가장 단순한 층위에서 본능의 문제’라고 할 수 있는데, 말하자면 우리는 모두 식사할 때, 의식하지 못한 채 자신의 신체의 균형에 필요한 일정한 지방량과 소금량, 단백질량을 먹는 것이다. 그리고 이러한 작은 지각들에 의해, 하나의 작은 지각에서 다른 지각으로 이행하는 것을 뜻하는 작은 욕구들이 함께 이동한다. 나트륨 허기라는 지각에서 사료통의 지각으로의 이행하는 욕구가 있다. 바로 여기서 작은 지각들 내지 욕구들의 총체화로서, ‘의식과 무의식간의 묘한 소통’이 이뤄진다.

#### 4) 무의식의 파생(dérivé)으로서의 의식의 성립

들뢰즈는 이러한 미분적인 무의식을 무한소 분석과 연결지어, ‘심리-수학적 영역’이라고 명명한다. 그렇다면 라이프니츠는 무슨 이유로 의식적 지각을 이루는 것은 무한히 많은 요소들이라고 주장하는 것일까? 만약 미시적인 작은 지각들이 모여서 총체화된 결과, 의식을 이루는 것이라면, 그것을 종합하는 것은 무엇일까? 이는 다시 미시적 지각들 이전에 의식이 선재해야 한다는 순환논증으로 빠져들고 마는 것이 아닐까? 만약 이들을 종합하는 어떤 ‘주체’ 내지 ‘원리’를 상정하지 않는다면, 우리는 이러한 종합을 순전한 우연의 결과로 치부해야 할까?

이에 대해 들뢰즈는 라이프니츠가 유의하여 구별하고 있는 ‘총체화(totalisation)’를 표현하는 두 가지 방식에 주목한다. 라이프니츠가 의식적 지각들이 작은 지각들‘로 합성된다(composer)’고 할 때와 작은 지각들‘에서 파생된다(dérivé)’고 말할 때, 다른 의미를 내포한다는 것이다. 분명 두 표현은 모두 수학적인 ‘적분’이라고 표시할 수 있는 통합 내지 전체화에 해당한다. 그러나 ‘합성되



다’는 부분-전체의 관계를 나타내는 반면 ‘파생되다’는 미분관계를 드러낸다.

그러나, 라이프니츠가 이따금 총체라는 용어를 끌어들이며 표현함에도 불구하고, 등질적인 부분들의 합산 외의 다른 무엇이 중요하다. 부분-전체의 관계는 여기에서 중요하지 않은데, 왜냐하면 전체도 부분만큼이나 감지되지 않을 수 있기 때문이다. 마치 내가 어떤 물레방아의 소리에 너무 익숙해서 그 소리를 포착하지 못할 때처럼 말이다. 그리고 필연적으로 하나의 웅성거림, 현기증은 의식적 지각들이 되지 않으면서도 전체이다. 사실 라이프니츠는 전혀 부족함 없이 미세지각 대 의식적 지각으로의 관계가 부분에서 전체의 관계가 아니라, **평범함에서 특별함 또는 주목할 만함으로의 관계**라는 점을 분명히 한다. 즉 “특별한 것은 그렇지 않은 부분들로 구성되어야만 한다.”(P 116-117; 국160)

여기서 우리가 주목해야 하는 바는, 규칙적인 지각의 더하기로서의 의식화가 출현하는 것이 아니라는 데 있다. 오히려 ‘특별함 또는 주목할 만함’으로의 관계에 의해 이뤄지는 의식화이다. 가령 라이프니츠는 “우리가 많은 것들을 동시에 취한다고 생각해야 한다. 그러나 우리는 가장 두드러진 생각에만 주의를 기울인다”(AG 89;서신 230)고 말한다. 지각되지 않은 많은 미시적 지각들 중 우리는 가장 두드러진 것, 즉 들뢰즈의 표현에 따르면 특이점(singular point)에만 주의를 기울인다. 이로써 무수히 많은 미시적 지각들이 모두 평균적으로 규칙에 따라 집합하여 우리의 의식을 구성한다고 말할 수 없게 된다.

들뢰즈는 부분으로서의 무의식들의 합산(addition)이 곧 의식이라는 공식의 부적당함을 제시하기 위해, 위 인용된 부분에서 ‘어떤 물레방아의 소리에 너무 익숙해서 그 소리를 포착하지 못할 때’를 사례로 제시하고 있다. 만약 ‘무의식:의식=부분:전체’라는 공식이 성립하려면, 의식은 언제나 ‘전체’를 의식하여야 한다. 의식되지 않는 부분들의 총합이 의식이기 때문이다. 그러나 너무 익숙해져서 의식되지 않는 경우, 그러한 의식은 결코 ‘전체’를 뜻한다고 말할 수 없게 된다. 물레방아의 예시로서, 들뢰즈는 ‘무의식:의식=부분:전체’라는 공식의 반례를 제시하고 있는 셈이다. 이와 유사한 사례를 라이프니츠 연구자인 졸리(Nicholas Jolley)도 제시한다. 졸리에 따르면, 라이프니츠가 제시하는 무의식으로부터의 의식화는 ‘주의집중(attention)’을 통해 가능하다. 가령 스미스와 존이 전기드릴 공사가 한창인 배경을 뒤로 하고 대화를 하고 있다. 그러나 대화에 집중한 스미스는 드릴 소리를 의식하지 않고 있었다. 그러다 존이 그 사실을 상기시킨다. 그로써 스미스는 드릴 소리를 의식하게 된다.<sup>79)</sup> 이러한 예시는 미세지각으로서의 수많은 드릴 소리들의 ‘부분’들은, 거시적인 드릴 소리라는 ‘총체’로 곧바로 환원될 수 없음을 입증한다.

79) Nicholas Jolley, *Leibniz*, Routledge Philosophers, 2005, p.121

물레방아와 전기 드릴의 사례가 보여주듯, 우리의 의식은 ‘전체’를 가리키는 것이 결코 아니다. 오히려 들뢰즈의 라이프니츠 해석에 따르면, 우리는 오직 특별한 것 또는 주목할 만한 것에 ‘만’ 주의를 기울인다. 들뢰즈는 의식은 ‘총체화’를 수행한다기보다 ‘특이화(singularisation)’를 수행한다’고 주장한다.

가령 라이프니츠는 “특별한 것은 그렇지 않은 부분들로 구성되어야만 한다”<sup>80)</sup>고 말한다. 이것은 무엇을 뜻하는가? 가령 녹색이 있다고 해보자. 녹색은 노란색과 파란색의 혼합으로 만들어진다. 물론 노란색과 파란색은 그 자체로 지각가능하다. 그렇지만 그 두 가지 색이 서로 혼합될 때, ‘노랑임’과 ‘파랑임’이라는 지각은 사라져야한다. 노랑과 파랑에 대한 지각이 미세지각으로 ‘분쇄화’되는 것이다. 분쇄되어 무한히 작아진 노랑과 파랑에 대한 미세지각은 어떤 비율에 따라 다시 혼합되고, ‘녹색’이라는 지각으로 의식에 드러난다.<sup>81)</sup> 즉 노랑과 파랑에 대한 지각이 미세지각이 되면서 ‘사라지’고, 이것들이 다시 녹색을 규정하는 ‘미분비(微分比, un rapport différentiel)’<sup>82)</sup> ‘안으로 들어갔을 때, 우리는 ‘녹색’이라고 칭할 수 있는 의식을 경험하게 된다는 것이다. 노란색은 다시 가령 흰색과 주황색에 대한 미세

80) NE, 82-83. 이 부분에서 라이프니츠는 본유관념이라고 할 수 있는 예들로, ‘사각형은 원이 아니다’라는 명제와 ‘단 것은 쓰지 않다’는 명제를 검토한다. 단 맛과 쓴 맛은 감각적 경험에 기반한 것이므로 본유적인 관념이라고 할 수 없다. 반면, 사각형은 둥글다는 것은 감각과 무관하게 영혼의 내부에서 도출된다는 점에서 본유관념의 사례에 해당한다. 들뢰즈가 지적하는 ‘특별한 것은 그렇지 않은 부분들로 구성되어야 한다’는 내용은 이러한 둥근 사각형이라는 명제가 도출되는 과정을 지시한다.

81) 들뢰즈는 낭만주의를 주제로 한 강의(들뢰즈의 강의록 중 관련된 부분만을 선별·정리된 것으로 기록되어 있다) 중 이와 유사한 사례를 언급한다. 색에 관한 언급은 1983년 4월 19일 강의록을 참조할 수 있다. 빛 자체는 색으로 분할되지 않기 때문에, 색은 ‘오직 빛과 어둠의 무한한 대립을 틈타서만 출현할 수 있’다는 것이 들뢰즈가 괴테로부터 빌려온 기본적인 아이디어이다. 이 때 들뢰즈는 색을 ‘사물의 윤곽들’로 정의하고 그 윤곽을 통해 사물의 구분이 가능해지고, 반대로 그러한 윤곽의 사라짐을 통해 사물의 자연과의 통합이 가능하다고 말한다. 나아가, 그는 이러한 윤곽의 나타나고 사라짐은 일종의 ‘자연과 자연 안의 대상들에 흐르는 이기적 욕망’이라는 설명을 제시한다. 빛으로서의 강도가 있고, 그와 분리할 수 없는 색으로서의 윤곽의 출현을 설명하는 이 대목에서 들뢰즈는 다시 한번 빛과 어둠의 무한한 대립이라는 관점에서, 즉 어떤 항간의 ‘관계’의 관점에서 무한한 발생의 계기를 포착하고 있다.(Deleuze Cours 1983.4.19. 참조)

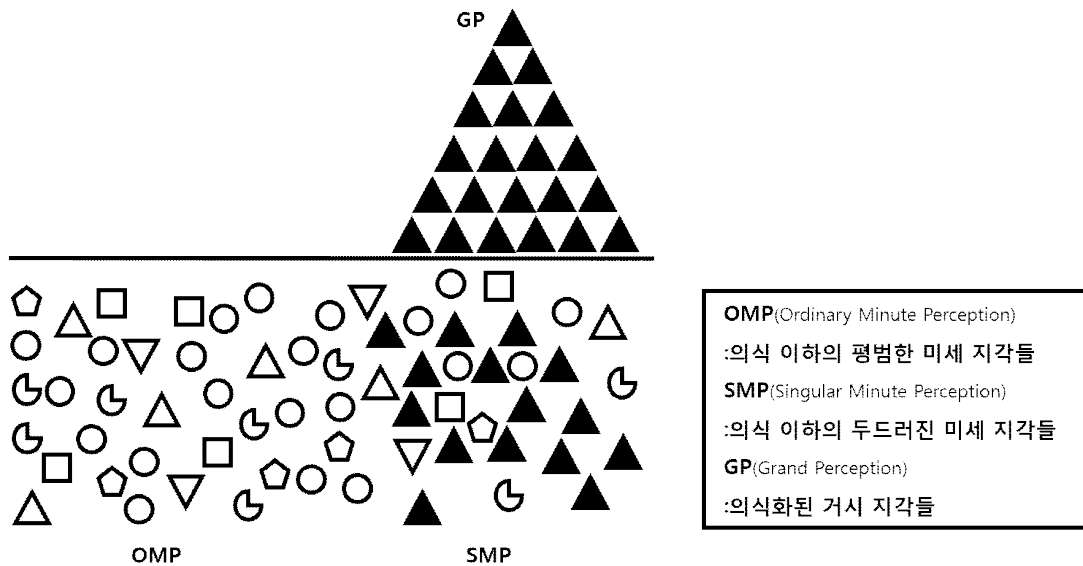
82) 여기서 ‘미분비(rapport différentiel)’란 개념에서 ‘différentiel’, 즉 ‘미분적’의 번역어이다. 들뢰즈는 이를 ‘분화소’로 번역되는 ‘différencial’과 엄격하게 구분하여 사용한다. 이미 산출된 차이들, 지금 현존하는 개체들간의 분할들로 성립하는 차이들은 ‘분화소’에 속한다. 세상에 똑같은 두 장의 나뭇잎은 없다는 말은 바로 이 ‘분화소’를 지칭한다. 때문에 분화소는 개체들 ‘간’의 관계에서 성립한다. 반면 그러한 산출된 차이들 이전에, 논리적으로 선행하여 그러한 차이 자체를 산출해내는 차이가 있어야만 한다. 이처럼 ‘스스로 차이짓는 것’을 들뢰즈는 ‘분화소’와 구분해 ‘미분소’라고 칭한다. 이는 다른 개체들과의 구별과는 무관하다. 오직 자신 안에서 차이나는 것들을 생산해내는 역량을 뜻한다. 때문에 분화소가 개체들 ‘간의’ 관계와 결부된다면, 미분소는 개체 ‘내’의 총위와 상관적이다. 여기서 무의식이 ‘미분적’이라는 것은 말하자면 스스로 차이짓는 ‘미분소’와 같은 것으로 잠재적인 총위의 ‘차이화하는 역량’으로 이해될 수 있다.

지각들을 포함하고, 그것들이 미분비 안으로 들어갔을 때 비로소 ‘노랑’으로 지각 되는 것이라고 말할 수 있다. 파랑에 대해서도 마찬가지이다. 우리는 이같은 방법으로 무수히 많은 갈래를 뺏어나갈 수 있을 것이다.

여기서 ‘노랑임’과 ‘파랑임’이라는 규정성이 미세지각이 되는 과정에서 ‘사라진다’는 점에 유의하자. 만약 각각의 규정성을 그대로 유지하고 있다면, 그것은 더 이상 서로간의 혼합을 통해 ‘녹색’이라는 새로운 규정성을 배태할 수 없다. 때문에 의식의 층위에 도달하기 위해 문턱을 넘는다는 것이 규정성을 획득하는 것이라면, 단연 그러한 의식화 이전에는 미규정성의 상태가 선행되어야 한다. 미세지각은 그러한 미규정성의 상태를 지시하는 것이다. 그러한 미규정성의 상태는 곧 ‘[특별하지] 않은 부분들’, 아무것도 아닌 것들로 구성된다.

바로 이 지점에서 우리는 들뢰즈가 미세지각에서 출발한 의식의 문제를 어떻게 ‘미분비의 문제’로 전환시키는지 알게 된다. 들뢰즈에 따르면 “모든 의식은 문턱(Toute conscience est seuil)”(P 117; 국161)이다. 문턱이 최소한의 의식을 나타낸다면, 언제나 미세지각들은 이 가능한 최소치보다 더 작다. 아직 문턱을 넘지 않은, 그렇기에 의식화되지 않은 미세지각들은 말 그대로 무한히 작은 것이다. 그리고 이 무한히 작은 미세지각들이 어떤 특별한 관계를 맺을 때, 이 미분비의 질서 안에서 미세지각은 선별된다. 이렇게 해서 의식의 문턱에서 갑자기 나타나는 의식으로서의 지각들과 우리는 조우하게 된다.

의식 이하의 차원에 복수적인 미세지각들을 상징하는 라이프니츠의 이론을 들뢰즈는 다시 ‘평범한 미세지각들’과 ‘두드러진 미세지각들’로 구분하여 그 거시 지각의 성립을 설명하는 것이다. 이러한 라이프니츠의 미세지각에 대한 들뢰즈의 해석을 도식화하면 다음과 같다.



[그림 1]

라이프니츠의 미세지각이론에서 명석판명의 조건이 신체와의 연관관계(比)였다면 들뢰즈는 그 상호관계를 ‘평범한’ 것들이 상호간의 관계에 따라 성립시키는 ‘미분비’로, 다시 그로 인해 출현하는 ‘두드러진’ 것들로 거시 지각의 성립을 해석하고 있는 것이다. 미분비가 두드러진 것이 될 때, 즉 자극이 충분히 다가올 때, 그 지각은 의식적이 된다. 가령 목이 마르다고 말할 때, 무한히 많은 작은 지각들 중 작은 증가를 이뤄낸 물분자가 의식적 지각이 된 것일 테다. ‘미분으로부터의 의식’이라는 심리적 삶의 발생’ 이것이 라이프니츠가 창안한 미분적 무의식 이론이었다.<sup>83)</sup>

83) 들뢰즈는 스피노자의 철학을 분석하면서도, 동일하게 미분비로서 이행의 과정을 설명한다. ‘물체는 운동과 정지, 빠름과 느림에서 서로 구분된다’(『에티카』, 2부, 정리13, 보조정리1)는 부분에 주목하여, 들뢰즈는 ‘모든 탄생 혹은 모든 형성의 과정, 다시 말해 모든 실존으로의 이행의 과정’은 ‘관계들의 합성과 분해의 법칙’에 의해 결정된다고 분석한다. 관련하여 들뢰즈는 스피노자가 제시하였던 피속의 별레(「편지 32, 올덴부르흐에게」)를 인용한다. 당시에 피를 구성한다고 믿었던 유미와 림프는 각각 오늘날의 백혈구와 적혈구에 상응한다. 이들은 외부에서 어떤 유해한 물질이 들어왔을 때, 그것들과 자신의 관계를 달리하면서, 즉 ‘제3의 관계’ 아래에서 그것과 합성할 것인지, 아니면 분해할 것인지를 결정한다. 이 때, 유미와 림프 각자는 이미 ‘두 개의 비(比)들의 집합’이고, 그것들이 합성되어 제3의 관계를 형성하는 것, 그 제3의 관계로서의 피라고 설명된다.(SPE 286; *Deleuze-Spinoza Cours 1981.01.6.*)

## 나. 니체의 힘에의 의지

### 1) 쇼펜하우어의 의지와 니체의 의지 개념

어떤 통일된 지각의 근저에서 미세지각을 발견한 라이프니츠와 같이, 니체는 “통일(unity)‘로서 의식되기에 이른 모든 것’의 기저에 무섭게 복합화되고 있는 “의지들”(VP 341; 영270; 국307)을 발견한다. 알려져 있듯, 니체는 쇼펜하우어로부터 의지 철학을 계승한다. 『반시대적 고찰』에 실린 「교육자로서의 쇼펜하우어」는 특히 젊은 니체가 쇼펜하우어의 열광적인 독자였음을 드러낸다. 그러나 동일하게 의지 개념을 자신 철학의 준거점으로 삼으면서도, ‘힘에의 의지’를 적극적으로 긍정하는 니체와, ‘삶의 의지’를 금욕주의적 태도로 부정하는 쇼펜하우어의 방향은 어긋난다.

통상 니체의 쇼펜하우어 철학과의 결절점은, 맹목적인 삶의 의지가 가져오는 고통 때문에 쇼펜하우어가 삶의 의지를 전적으로 부정하게 되었다는 점, 나아가 그로 인해 그가 보여주었던 ‘동정 본능, 자기 부정 본능, 자기 희생 본능의 가치’에서 기인한다고 지적된다. 니체 자신이 “나에게 중요한 것은 도덕의 가치였다.- 그것에 대해 나는 거의 홀로 나의 위대한 스승인 쇼펜하우어와 대결해야만 했는데 (...) 특히 문제가 되는 것은 ‘비이기적인 것’의 가치, 즉 동정 본능, 자기 부정 본능, 자기희생 본능의 가치였는데, 이것이야말로 바로 쇼펜하우어가 오랫동안 미화하고 신성시하고 저편 세계의 것으로 만들었던 것”(GM 불219; 국343)이라고 말하기도 한다. 그러나 들뢰즈는 그와는 달리, 양자간의 결렬지점으로 의지의 ‘단일성’과 ‘복수성’이 있었다는 새로운 해석을 제시한다.

니체와 쇼펜하우어 사이의 결렬이 놓여있는 지점은 분명하다. 즉 바로 **의지가 하나인지 다수인지를 아는 것과 관계**되기 때문이다. 모든 나머지 것은 그로부터 도래한다. 사실상 쇼펜하우어가 의지를 부정하기에 이른 것은, 우선 그가 의지의 통일성을 생각한 까닭이다. **쇼펜하우어에 의하면, 의지는 본질 속에서 하나이기 때문에**, 사형 집행인은 자신이 자기 희생자와 일체가 된다고 생각하게 된다. 연민 속에서, 도덕 속에서, 그리고 금욕주의 속에서 의지로 하여금 자신을 부정하고 자멸하도록 인도하는 것은 그의 모든 표현에 따르자면 바로 의지의 동일성에 대한 자각이다. 니체는 소위 쇼펜하우어적 신비화로 보이는 것을 발견한다. 다시 말하자면, **사람들이 의지의 통일성, 동일성을 주장할 때, 필연적으로 의지를 부정해야만 한다는 것이다.**(NP 8; 국27-28, 강조는 인용자)

결정적으로 의지를 ‘단일성’으로 상정했다는 점에서 쇼펜하우어는 니체에게 그 이후의 저작들에서 비판의 대상이 된다는 것이다. 가령 니체는 쇼펜하우어가 “존

재하는 모든 것은 의욕하는 존재”라는 가정을 세웠음에도 “그는 의지의 분석을 한번도 시도하지 않았”다고 단언한다. 쇼펜하우어는 “의욕의 단순성과 직접성을 믿고 있었기 때문이다.”(GS 불151-152; 국203) 이 때 쇼펜하우어가 상정한 의지의 단순성 내지 직접성은 무엇을 의미하는가? 우리는 관련된 설명을 『선악의 저편』에서 찾을 수 있다.

‘직접적인 확실성’, 예를 들면 “나는 생각한다”라든가, 쇼펜하우어의 미신이었던 “나는 의지한다”와 같이 ‘직접적인 확실성(certitudes immédiates)’이 존재한다고 믿는 천진한 관찰자가 아직도 존재한다. 마치 여기에서 주체나 객체의 측면에서 왜곡됨 없이, 인식이 순수하게 있는 그대로의 대상을 ‘물자체’로 파악할 수 있는 것처럼 말이다. 그러나 ‘직접적 확실성’은 ‘절대적 인식(connaissance absolue)’과 ‘물자체(chose en soi)’와 마찬가지로 자기 자신 안에 형용모순을 함축하고 있다는 사실을 나는 백 번이고 반복하게 될 것이다. (...) 철학자들은 마치 의지가 세상에서 가장 잘 알려진 것처럼 의지에 대해 말하곤 한다. 쇼펜하우어 역시 의지만이 우리에게 본래 알려진 것이며, 완전히 알려진 것, 가감없이 알려진 것이라고 암시하곤 했다. 그러나 나에게는 쇼펜하우어도 이 경우에 철학자들이 하곤 했던 일을 실행했을 뿐이며, 그가 **대중의 선입견**을 받아들여 이를 과장했다고 생각한다. 의지작용(Wollen/volonté)이란 나에게는 무엇보다도 어떤 **복합적인(complexe)** 것이며, 단지 말로 표현했을 때만 통일성(unité)이 있는 그 무엇처럼 보인다.(BM 불34-36; 국33-37)

즉 ‘나는 의지한다’는 말 속에 담긴 ‘직접적인 확실성’, 그것을 어떻게 확신할 수 있느냐고 니체는 묻는다. 쇼펜하우어는 의지하는 것이 ‘나’라고, 그리고 ‘나’는 어떤 ‘왜곡됨 없이’ ‘순수하게 있는 그대로의’ 대상을 파악할 수 있다고 어떻게 확신하는가? ‘미신(superstition)’이라고 칭하듯, 니체는 그러한 직접성에 대한 확신을, 통일성 내지 동일성에 대한 신비화라고 간주한다. 니체가 거듭 쇼펜하우어의 의지가 ‘알려진 것’이라고 가정된다는 점을 비판하는 것은, 의지란 것처럼 객관적으로 드러날 수 있는 것이 아니라는 생각 때문이다.

인간 뿐 아니라 모든 경험적 세계의 근저에서 ‘물자체로서의 의지’를 발견하는 쇼펜하우어는, 현상 세계의 모든 현상들은 이러한 ‘의지’의 직·간접적인 표현이라고 보았다. 우리가 경험하는 자신의 의지나 욕망 역시 이러한 ‘물자체로서의 의지’의 표현이다. 달리 말해 의지는 우리의 신체를 통해 자신을 객관화한다.<sup>84)</sup> 그래서

84) “여기서 신체는 우리에게 직접적인 객관, 즉 주관의 인식의 출발점으로 삼는 표상인 것이다. (...) 지성은 그 출발점이 되는 다른 어떤 것이 없으면 결코 적용될 수 없을지도 모른다. 그 다른 것은 단지 감성적 감각, 즉 신체 변화에 대한 직접적인 의식이고, 그 의식 덕분에 신체는 직접적인 객관인 것이다.”, 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세

쇼펜하우어는 “의지 행위”와 “신체 행위”는 “하나의 동일한 것”이 “전적으로 상이한 두 가지 방식으로 주어”<sup>85)</sup>진 것일 뿐이라고 말하기도 한다. 이로써 쇼펜하우어는 ‘나는 의지한다’고 하는 의지의 주체로서의 ‘나’에 ‘직접적인 객관’ 내지 ‘의지의 객관’을 부여한다.<sup>86)</sup> 그러나 니체가 보기에 그러한 객관성은, ‘직접적 확실성’으로 물자체를 규정하는 것만큼이나 ‘형용모순(contradictio in adjccto)’이다.<sup>87)</sup> 나아가 의지에 객관성을 부여하는 것은, 의지가 귀속되는 하나의 단일한 신체를 가정한 것인데, ‘복합적인 것’으로서 의지를 규정하는 니체의 주장은 이와 전혀 다른 방향을 지시한다. 말하자면 쇼펜하우어가 제안하는 ‘의지의 일원론’과 대결해, 니체는 ‘의지의 복수론’이라는 입장을 취하는 것이다.

## 2) 의지의 복수성

이러한 니체의 ‘의지의 복수성’에 대한 생각은 초기 저작에서부터 엿보인다.<sup>88)</sup> 가령 『아침놀』에서 “소위 ‘자아’라는 것”에 드러나지 않는 “우리가 의식할 수 있고 말로 표현할 수 있는 상태들” 이하의 것을 재검토할 필요가 있다는 대목(A 볼94; 국131-2)은 이를 암시한다. 니체는 같은 부분에서 “행위란 우리에게 나타난 그대로의 것이다.”라는 문장이 쇼펜하우어를 상기시킨다면, 그를 뒤집어 “행위는 우리에게 나타난 그대로의 것이 **결코** 아니다!”(A 볼95; 국133)고 말한다. 이는 단연 행위를 통상 자신의 의지의 산물로 귀결시키는 자유의지에 대한 비판이다.

관련하여 니체는 통상적인 의미의 이성을 ‘작은 이성’으로 신체를 ‘큰 이성’으로 비유한다.(Z 볼45; 국52) 니체는 신체 안에 존재하는 수많은 복수적인 의지들이 나를 움직이고 사고하게 만든다고 간주하기 때문이다. 그런데 정작 그러한 큰 이성

계』, 홍성광 역, 을유문화사, 2015, 1권, 67쪽

85) 위의 책, 2권, 186-187쪽

86) “신체의 행위는 객관화된, 즉 직관 속에 나타난 의지 행위와 다름없다. (...) 나는 1권과 근거들에 관한 논문에서 일부러 일면적으로 취한 입장(표상의 입장)에 따라 신체를 **직접적인 객관**이라 불렀지만, 여기서는 다른 점을 고려해 **의지의 객관성**이라 부르겠다.”, 위의 책, 2권, 187쪽

87) “그[쇼펜하우어]는 그만이 외경했던 것에 지나지 않는 것을, ‘무아’의 도덕적 가치를, 가장 정신적인 활동의 ‘객관적인’ 표정의 조건이기도 하다고 인위적으로 굳게 믿었던 것이다.”, VP 259; 영206; 국238

88) 백승영에 따르면, “‘힘에의 의지’ 개념에 대한 니체의 최초의 언급은 1876/77년 시기의 유고에 들어있다.”(『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 313쪽) 백승영은 그러한 초기 사유와의 전환점을 1881년으로 보고, 그 이후 『아침놀』에서부터 니체는 “힘에의 의지 개념을 자기 보존본능과 차별화”(같은 책, 327쪽)하면서, “물리적 힘의 내부 세계의 규정”(같은 책, 329쪽)을 시도한다고 설명한다. 물론 이 시도는 “『아침놀』에서는 완성될 수 없었다. 그럼에도 불구하고 “모든 생명있는 것들을 한 가지 원칙으로 해명하려는 자연과학의 노력, 싸움이라는 개념, 힘들의 역동성 등은 1885년 힘에의 의지 개념을 통한 ‘힘에 대한 승리’를 준비하게 하는 결정적인 계기가 된다.”(같은 책 329-330쪽)는 것이 그의 해석이다.

은 지성의 자리(두뇌)보다 더 커다란 지성인 신체적 삶 안에 감추어져 있다. 그에 따라 의식이 최고목적으로 잘못 설정된다. 이러한 문제의식 속에서 니체는 자아란 ‘사고의 원인’이 아니라 반대로 ‘사고의 결과’라고 말한다. 그는 자아라는 통일적인 유기체의 작동 이전에 신체와 생리학에 우선권을 부여하고자 하는 것이다.

형제여, 네가 “정신(esprit)”이라고 부르는 너의 작은 이성 또한 너의 신체의 도구, 너의 커다란 이성의 작은 도구이자 놀잇감일 뿐이다. 너희들은 “자아(moi)”운운하고는 그 말에 긍지를 느낀다. 믿기지 않겠지만 그보다 더 큰 것이 있으니 너의 신체와 그 신체의 커다란 이성이 바로 그것이다. 그것은 자아 운운하는 대신에 그 자아를 실행한다. 감각이 느끼고 정신이 깨닫고 있는 것들은 결코 그 안에 자신의 목적을 지니고 있지 않다. 그런데도 감각과 정신은 너를 설득하여 저들이야말로 바로 모든 것의 목적임을 믿도록 설득하려 한다. 이처럼 허황된 것이 저들이다. 감각과 정신은 한낱 도구이자 놀잇감이다. 그것들 뒤에는 자기(soi)라는 것이 버티고 있다. 이 자기 또한 감각의 눈으로 탐색하며 역시 정신의 귀로 경청하는 것이다. 자기는 언제나 경청하며 탐색한다. 그것은 비교하고, 강제하고, 정복하며 파괴한다. 이 자기가 지배하는 바, 자아를 지배하는 것도 그것이다.; 형제여, 너의 생각과 느낌 배후에는 더욱 강력한 명령자, 알려지지 않은 현자가 있다. 이름하여, 자기가 그것이다. 자기는 너의 신체 속에 살고 있다. 너의 신체가 자기인 것이다. (Z 불46; 국53)

니체는 ‘정신(esprit)’이자 ‘자아(moi/Ich)’를 ‘커다란 이성(grand système de raison)’인 신체의 ‘작은 도구이자 놀잇감(petit instrument et petit jouet)’이라고 말한다. ‘자아를 지배하는 자’는 그것들 뒤에 버티고 있는 ‘자기(soi/ das Selbst)’라는 ‘신체(corps)’이기 때문이다. 자아를 “하나의 개념적인 종합(au concept synthétique de ‘moi’)에 불과”(VP 251;영199; 국232, BM 불36; 국38)한 것으로 여기는 니체에게 “신체의 현상은 더욱 풍요로운, 더욱 명료한, 더욱 파악하기 쉬운 현상”(VP 341; 영270; 국307)인 동시에 진정한 “통치자”(VP 342; 영271; 국308)이다. “보통 의식 자체가 총체적 감각 중추이며, 최고 법정이라고 간주되”지만, “의식은 전달수단에 불과”하다는 것이다. 말하자면 “의식은 교도(教導, directing/Leitung)활동이 아니라, 교도의 한 기관(an organ of the directing agent)”(VP 360; 영284; 국323)인 셈이다. 이러한 니체의 주장은 무엇보다도, 자유의지로부터 비롯하는 인간의 도덕적 책무와 그로 인해 야기되는 일련의 죄책감 등으로부터 우리가 해방되어야 한다는 생각에 근거한다.

자유의지의 오류(Erreur du libre arbitre). (...)이러저러한 상태에 있는 것이 의지나 의도나 책임있는 행위로 환원된다면, 생성에게서 죄 없음이 박탈되어버린다: 의지에 대



한 학설은 근본적으로 별을 목적으로 고안되었다. 즉 **죄 있다고-여기도록-원하게** 하는 목적에서 고안되었다. (...) 판결하고 처벌될 수 있기 위해-**죄 지을** 수 있기 위해, 인간은 ‘자유롭다’고 생각되었다: 따라서 개개의 행위는 원해진 **것이어야만 했고**, 개개의 행위의 기원은 의식 안에 있다고 **생각되어야만 했다**.(CI 불49-50; 국122)

니체는 이로써 일종의 원죄의 형이상학에서 벗어나고자 한다. 한 가지 주의할 점은 자유의지에 대한 부정이 곧 부자유 의지로 향하는 것은 결코 아니라는 것이다. 니체는 “자연의 합법칙성”을 강조하는 “물리학자”가 어떻게 “어느 곳에서도 법 앞에서는 평등하다”고 외치는 “현대 정신의 민주주적 본능에 충분히 영합하고 있는”지 폭로한다. 이것은 하나의 “해석”일 뿐, “텍스트”는 아니며, “세련된 무신론이 변장한 채” 출현한 것일 뿐이다. 이에 대해 니체는 “모든 ‘힘에의 의지’ 속에서 무예외성과 무조건성을” 보여주는 해석가를 기다린다. “세계는 ‘필연적’이고 ‘계산할 수 있는’ 진행과정을 밟아간다는 것”<sup>89)</sup>을 보여주는 이 해석가는 “이 세계를 법칙이 지배하고 있기 때문이 아니”라, “오히려 법칙이 완전히 **결여되어 있으며**, 모든 힘은 매 순간 마지막 결론을 이끌어”(BM 불40; 국43-44)낸다는 점을 통찰하는 자이다. 그와 반대로 의지를 과도하게 신비화하는 자유의지만큼이나, 의지 자체를 부정하고 ‘자연의 합법칙성’에 기대는 물리학자들은 ‘힘에의 의지’만이 ‘매 순간 마지막 결론을 이끌어낸다’는 점을 보지 못하는 것이다. 때문에 니체에게 언제나 문제가 되는 것은 세계의 모든 배후에 있는 ‘의지’이고, 이 의지의 ‘작용’이다.

나아가 의지가 근육과 신경에 작용한다는 통념과 달리, 니체는 “의지는 의지에만 작용하지 물질(예를 들어 신경)에 작용하지 않는다”고 말한다. 이는 의지가 물질, 즉 신체에 작용하여 사유하고, 판단하고 행위한다고 간주하는 통념을 부순다. 오히려 니체에 따르면 것처럼 사유하고 판단하고 행위하는 것은 오직 미시적 ‘의지들간’의 작용 결과로 나타나기 때문이다.

여기서 의지가 근육이나 신경이 아니라, 오직 의지에만 작용한다는 것은 무엇을 뜻하는가? 이는 말하자면 세포차원에서 ‘서로간에 통치하는’ 현장을 상징하는 것이

89) 니체가 제시하는 ‘힘에의 의지’는 맹목적인 것이 아니라, ‘측정되고’ ‘감지되’는 것으로서 분명한 목표를 지닌다. 가령 니체가 “‘이상적 충동’의 의미를 삶으로 측정할 필요가 있다.”(VP 410; 영323; 국367)거나 “각각의 요소의 권력의 척도에 따라서 여러 힘의 새로운 배치가 달성되는 것이다.”(VP 427; 영337; 국380), “우리는 계산할 수 있기 위해서 ‘단위’를 필요로 한다.”(VP 428; 영339; 국381)고 말하는 부분에서 드러나듯, 그는 ‘계산’ ‘측정’, ‘척도’, ‘단위’등을 자주 언급하고 있다. 그러한 측정을 통해 ‘힘에의 의지’가 세계를 보는 ‘관점’을 형성하고, 그에 따라 움직이기 때문이다. “가치평가 자체는 무엇을 의미하는가? 도덕적 가치평가는 하나의 해석이며 하나의 해석방법이다. (...) 모든 가치평가에 있어서 문제가 되는 것은 특정의 원근법이라는 통찰. 즉, 그것은 개인, 집단, 종족, 국가, 교회, 신앙, 문화의 보존이다.”(VP 184, 186; 영148-149; 국176-177)

다. 물론 ‘영혼’이나 ‘생명력’으로서의 의지를 배제하기에, 어떤 의지가 다른 어떤 의지를 통치하든, 그것들은 ‘동종의 것’이다. 존재하는 유일한 힘은 ‘의지의 힘’일 뿐이다. “삶이란, 힘에의 의지이다.”(VP 184; 영148; 국176)

그들 여러 주관의 협조나 투쟁이 우리의 사고나 일반적으로 우리의 의식의 근처에 있을 지도 모른다. 지배권을 장악하고 있는 ‘세포들의’ 일종의 귀족정치? (...) 가장 중요한 것은, 우리가, 지배자와 그 피지배자는 동종의 것이며, 모두 느끼고, 의욕하고, 사고한다고 풀이된다는 점- 또한, 우리가 육체 가운데서 운동을 인식하거나 추측하거나 하는 도처에서, 그 운동에 속하는 주체적인, 불가시적인 생명을 추론하는 법을 배우고 있다는 점이다. 운동은 육안으로 보이는 하나의 상징적 기호이며, 그것은, 무엇인가가 감각되고, 의욕되고, 사고되고 있다는 것을 암시한다.(VP 341-343; 영270-271; 국307-309)

운동이라는 ‘상징적 기호’ 아래, 니체가 ‘감각되고 의욕되며 사고되고 있는’ 의지로 주의를 환기시키는 것은, 어떤 대상이 선재하고 상이한 힘들이 그 대상에 투쟁하는 식으로 운동이 형성되는 것이 아니라는 점에 대한 강조이다. 대상이나 현상은 힘의 출현이지, 그 이전에 힘과 무관하게 존재하는 것이 아니기 때문이다. 힘이라는 ‘동종의 것’은 투쟁과 교체, 소유와 복종을 통해 때로 지배하는 것이 되고 지배되는 대상이 된다. 들뢰즈는 이를 두고 “니체에게서 힘의 개념은 다른 힘과 관계 맺고 있는 어떤 힘의 개념”(NP 7; 국26)이라고 말한다.

따라서 니체에게서 힘의 개념은 다른 힘과 관계 맺고 있는 어떤 힘의 개념이다. 즉 이 측면에서 힘은 의지(volonté)로 불린다. 의지(권력 의지)는 힘의 미분적 요소이다. 그로부터 의지철학이라는 새로운 입장이 생겨난다. (NP 7; 국26-27)

들뢰즈는 “힘의 본질은 다른 힘들과의 관계에서 성립”(ND 24; 국38)하고, “힘에 대한 힘의 관계는 ‘의지’라고 불린다.”(ND 24; 국39)고 『들뢰즈의 니체』에서 역시 동일하게 서술한다. 한 가지 들뢰즈가 여기서 강조하고 있는 것은 여기서 ‘힘에의 의지’라는 ‘니체의 원리’가 “의지가 힘을 원한다거나 지배하기를 욕망한다는 것을 의미하지 않는다”는 점이다. 것처럼 힘에의 의지를 ‘지배욕’으로 해석하는 한, “그것은 불가피하게 기성의 가치들에 의존하는 것이 되고” 말기 때문이다. 오히려 힘에의 의지는 “무언가를 격렬하게 원하고 획득하는 데 존재하는 것이 아니라 창조하고 산출하는데 의존한다.”(ND 24; 국39)<sup>90)</sup> 때문에 우리는 니체가 뜻하는 힘에의

90) 들뢰즈는 『차이와 반복』에서도 “이 의지는 결코 ‘역량을 의욕한다’는 것을 말하지 않

의지란, 기존의 모든 가치를 넘어서 “아직 승인되지 않은 새로운 가치의 창조를 위한 숨은 원리”로서 “창안”과 “산출”(ND 24; 국39)에 그 중요성이 부가된다는 점에 주목해야 한다. “모든 생명있는 것에서” “스스로를 보존하기 위해서가 아니라 보다 더한 것이 되기 위하여 모든 일을 한다”(VP 465; 영367; 국412)는 것을 발견하는 니체는, 존재하는 모든 것을 그저 살아가는 것이 아니라 자신을 끊임없이 ‘고양’시키고자 하는 것이라고 말한다. 바로 그러한 ‘고양하려는 의지’를 니체는 ‘힘에의 의지’라는 말로 전하는 것이다.

### 3) 긍정적인 힘에의 의지와 부정적인 힘에의 의지

앞선 절에서 ‘나’라는 개체와 그 개체의 단일한 의지를 가정하는 쇼펜하우어와 달리, 니체는 개체 안에 존재하는 수많은 의지를 상정한다는 점을 보았다. 이는 단연 의식 이하의 것으로, 말이나 사유로서 표상불가능한 영역의 미시적인 힘들을 지시한다. 때문에 ‘힘을 의욕하는 것이 누구인가?’라는 질문은 부당하다. 니체에 따르면 “생물 자체가 힘에의 의지”(VP 468-469; 영369; 국414)이기 때문이다. 오직 그러한 힘들이 상호간의 어떤 관계를 형성했을 때, 그 힘들의 표현으로서 개체가 성립하고 운동이나 대상이 출현하는 것이다. 때문에 들뢰즈는 “힘에의 의지는 차이의 요소(élément)이며, 이러한 요소로부터 어떤 하나의 복합체 내에 현존하는 힘들이나 그러한 힘들의 각각의 질이 파생되어 오는 것”(ND 24; 국39-40)이라고 말한다.

이는 힘들간의 관계에 따라 물리적인 운동이 발생한다고 보는 설명과도 유사하다. 다만 물리학에서 문제가 되는 것은 힘들간의 ‘양’적인 차이인데 반해 니체는 힘의 ‘질’에 주목한다는 점에서 구별된다. 가령 우리는 피스톤 안과 바깥의 온도차를 통해 운동을 발생시키는 열기관을 떠올릴 수 있다. 온도가 무조건 높다고 운동이 발생하는 것은 아니다. 오직 주변과의 온도‘차’로부터 운동이 발생한다. 즉 절대적인 힘의 크기와는 무관하게 힘 간의 어떤 ‘차이’에 의해서만 운동이 발생하는 것이다. 이는 힘 자체보다는 이웃항과의 관계 속에서 어떤 양적인 차이를 발생시키는가에 주목함이다. 니체에게도 힘 자체보다는 그것들간의 관계가 문제이다. 상이한 두 힘의 차이를 이용해 힘들의 분포상태를 바꾸는 것이 중요하게 고려되기 때문이다. 그러나 이 때 니체는 힘의 양보다는 ‘질’적인 측면에 주목한다. “‘기계론적 세계관’은 양(量) 이외의 아무것도 바라지 않거니와, 하지만 힘은 질(質) 속에 숨어있다.”(VP 442; 영349; 국393)

---

는다.”(DR 15; 국40)고 동일한 내용을 반복하여 주의할 것을 요청하고 있다.

힘에의 의지는 또한 항상 운동하며, 경쾌하고 다원론적인 것으로 존재한다. 어떤 힘이 명령하는 것은 힘에의 의지에 의한 것이지만, 어떤 힘이 복종하는 것도 힘에의 의지에 의한 것이다. 힘들의 두 유형 혹은 두 개의 질에 대해서, 힘에의 의지의 양면, 두 개의 질(qualis), 즉 궁극적이고 유동적인 성질들이자 그것으로부터 파생되는 힘들의 성질들보다도 더 심원한 두 개의 성질들이 대응한다. 왜냐하면 힘에의 의지야말로 능동적인 힘들이 긍정하도록, 그들 자신의 고유한 차이를 긍정하도록 만들기 때문이다. (...) 그러나 이와는 반대로 반동적인 힘들의 본성은 우선 자신이 아닌 것에 대립하는 것이며, 다른 것을 제한하는 것이다. 반동적인 힘들에서는 부정이 최초의 것이며, 그것들은 부정하는 것에 의해서 외관상의 긍정에 도달하는 것이다. 따라서 능동적인 것과 반동적인 것이 힘들의 질인 것처럼, 긍정과 부정은 힘에의 의지의 질이다.(ND 24-25; 국40)

니체에게 힘은, 긍정을 최초로 하는 ‘능동적(active)인 힘’과 부정을 최초 힘으로 하는 ‘반동적(reactive)인 힘’으로 구분된다. 그리고 힘들의 구분에 따라 힘에의 의지 역시 능동적인 힘을 긍정하도록 하는 ‘긍정적인 힘에의 의지’와 자신이 아닌 것에 대립하는 것이자 다른 것을 제한하는 반동적인 힘에 의해 발현되는 ‘부정적인 힘에의 의지’로 나뉘게 된다.

그러나 우리는 쉽게 이 반동적인 힘 내지 그에 의한 부정적인 힘에의 의지만을 살피고, 그것으로 유기체를 충분히 이해했다고 생각한다. 결과적으로 반동적인 힘만을 고찰함으로써 우리는 ‘힘들의 근본적인 우월성’을 보지 못한다. 들뢰즈는 이를 다음과 같이 설명한다.

우리가 니체에게서 그 중요성을 인식하게 될 반동성의 개념의 출발점은 바로 기계적이고 공리적인 타협들, 열등하고 지배받는 힘들의 모든 권력을 표현하는 조정들(regulations)이다. 그런데 우리는 힘들의 그 반동적인 면에 대한 현대 사유의 지나친 관심을 확인해야 한다. 사람들은 반동적 힘들로부터 유기체를 이해할 때 충분히 이해한 것으로 항상 생각한다. 반동적 힘들의 본성과 그것들의 전율이 우리를 유혹한다. 그래서 삶의 이론 속에서 메커니즘과 목적은 서로 대립하지만, 그것들은 반동적 힘들 그 자체에만 해당하는 두 가지 해석이다. 적어도 우리가 힘들로부터 유기체를 이해하는 것은 사실이다. 그러나 사실상 우리가 반동적 힘들을 그것들을 지배하며 자신은 반동적이지 않은 힘과 관련시킬 때만 메커니즘이나 목적이 아니라 힘들로서 다시 말하자면, 있는 그대로의 그 힘들로서 파악할 수 있다. ‘적응이 우선 그 힘들의 영향력에 종속되어 있음에도 불구하고, 사람들은 어떤 종류의 자발적이고 공격적이며 정복하고 빼앗고 변화시키는 힘들, 그리고 끊임없이 새로운 방향들을 제공하는 힘들의 근본적인 우월성을 보지 않는다. 그들은 그렇게 유기체의 가장 고귀한 기능들의 될 때 권위를 부인한다.’(NP 46; 국89)

여기서 들뢰즈가 지적하고 있는 ‘반동적인 면에 대한 현대 사유의 지나친 관심’은 앞서 살폈던 ‘자연의 합법칙성’만을 문제삼는 태도와 유사하다. 이들은 ‘연장’으로서의 신체가 작동하는 ‘필연적’이고 ‘무예외적’인 법칙에 몰두해 그로써 유기체를 온전히 이해할 수 있다고 생각한다. 이 때 이들이 전제하는 삶의 이론 속에서의 목적이 ‘자기 보존’이라면 그를 위해 작동하는 메커니즘은 ‘생장과 발달’(VP 460; 영362-363; 국407)일 것이다. 그러나 니체가 보기에 ‘자기 보존’이라는 것 역시 이미 “복잡한 유기물의 관점에서 본, 하나의 해석”(VP 436-437; 영345; 국388)에 불과하다. 가령 통상적으로 굶주림을 최초의 움직임으로 간주하지만, 이는 일종의 손실의 회복일 뿐이다. 더욱이 원형질의 입장에서 영양분의 섭취는 자기 보존이 아니라 분열로 나아간다. 분열이 “힘이 자신의 것으로 삼은 소유물을 더는 좌우할 수 없을 만큼 강하지 못할 때 나타”(VP 437; 영345; 국389)나는 것인 만큼, 그 자체는 지배하는 충동과는 정반대를 가리키게 된다.

더욱이 니체의 입장에서 “유(類)가 진보를 나타내고 있다는 것은 세계에 관한 가장 불합리한 주장”(VP 463; 영365; 국410)이다. “가장 풍부하고 복잡한 형태는 오히려 쉽사리 파멸”하기에 “희귀하게 달성될” 뿐이지만, 끝끝내 변이하지 않는 듯이 보이는 “가장 저급한 형태”는 독자적인 풍요성을 갖(VP 461; 영363; 국408)는 것처럼 보이기 때문이다. 그는 다원적인 관점과는 정반대로, ‘보다 강한 것, 혈통이 보다 좋은 것’에서 ‘진화’가 아닌 ‘도태’를 보는 것이다.

그는 이로써 생물학이 설정하는 생물의 목적 내지 그 메커니즘으로는 해명될 수 없는 긍정적인 힘에의 의지를 부각시키고자 한다. 이는 단연 생명의 자기보존본능에 충실한 반동적인 힘과는 대립되는 것이다. 때문에 때로 그것은 생을 위협하기도 한다. 그렇기에 그는 오히려 “삶의 가치를 위협에 노출시키는 자들이 최상위를 차지하며 잔존한다는 것을 목격”(VP 462; 영364; 국409)하는 것이다. 그럼에도 그가 그러한 능동적인 힘 내지 긍정적인 힘에의 의지에 주목하는 것은 생명의 본질은 ‘고양’에 있다고 확신하기 때문이다. “바로 모든 생명있는 것에서 가장 명료하게 지적할 수 있는 점은 스스로를 보존하기 위해서가 아니라 보다 더한 것이 되기 위하여 모든 일을 한다는 것이다.”(VP 465; 영367; 국412) 바로 이 때문에 그는 때로는 생존의 위협을 감수하고서라도 능동적으로 힘을 행사하려는 긍정적인 힘에의 의지를 존재의 본질로 삼는다. 바로 여기서 다른 의지들을 자신에게 복속시키려는 ‘지배하고자 하는 의지’로서의 긍정적인 힘에의 의지가 제시된다.

사람들은 어떻게 하나의 생물체가 탄생하는지 자문하지 않는다. 왜냐하면, 모든 신체는 그것을 구성하는 힘들의 ‘자의적인’ 산물로서 살아있는 것이기 때문이다. 신체는 환원될

수 없는 다수의 힘들로 구성되어 있기에 다수적 현상이다. 따라서 그것의 다수적 현상의 통일, ‘지배의 통일’이다. 하나의 신체 속에서 우월하거나 지배하는 힘들은 소위 능동적(activities)이고, 열등하거나 지배받는 힘들은 소위 반동적(reactives)이다. 분명히 힘과 힘의 관계를 표현하는 원초적인 질들은 능동적이거나 반동적이다. 왜냐하면, 관계 속으로 들어가는 힘들은 각각이 동시에 그것의 양적 차이 그 자체에 상응하는 질을 가지고 있지 않다면, 양도 가지고 있지 않다. 사람들은 그것들의 양에 따라 힘들-능동적 힘들과 반동적 힘들-의 차이를 서열(hiérarchie)라고 부를 것이다.(NP 45; 국87-88)

이러한 힘에의 의지에 있어서의 질적인 구분은, 우리가 어떤 의지를 갖는다는 것이 무엇을 뜻하는가를 해명한다. 니체가 제안하는 힘에의 의지란 어떤 개체에 복속되는 단일성이 아니기에, 애초에 의지를 갖는 ‘나’라는 주체는 가정되지 않는다. 대신 무수히 많은 복수적인 힘에의 의지들이 있을 뿐이다. 그리고 그 의지들이 작동하는 방식과 힘의 분포에 따라서 질적인 차이가 발생한다. 바로 이때 우리가 어떤 의지를 갖는다는 것은 곧, 그 의지를 만들어내는 힘들에 복종한다는 것을 뜻하게 된다. 그 의지 안에는 또 다른 복수적인 의지들이 있고, 그 의지들 중에 힘들의 분포에서 ‘통치자’의 자리를 차지한 우월한 의지에 우리는 복종하는 것이다.

이러한 니체의 통찰은 우선적으로 “의식이 검허해야 할 필요성”(VP 453; 영357; 국402)을 강조하는 것이다. 그리고 동시에, 소위 ‘자아’라고 칭해지는 것 대신 복수적인 힘에의 의지들 가운데 출현하는 전혀 다른 양상의 ‘통치자’를 제시하고자 하는 것이다. 개체란 따로 있는 것이 아니다. 힘에의 의지들의 복합체가 곧 개체이다. 우리는 이와 실로 구분될 수 없고, 때문에 쉽게 알아차릴 수도 없다. 니체는 그래서 “모든 행위나 의식에 있어서의 가장 일반적이고 낮은 본능은 실제로 우리가 그 명령에 따르고 있기 때문에, 우리가 이 명령 그 자체이기 때문에, 바로 이 이유로 어디까지나 가장 인식하기 어렵고 가장 감추어진 본능이다”(VP 452; 영356; 국401)라고 말한다. 본성상 능동적 힘들은 의식을 벗어나는 것이다. 그럼에도 힘들은 유기체의 의식이하의 수준에서 벌어지고 있는 끊임없는 저항과 복종 속에서 확립과정을 통해 우리를 형성한다.

‘필연적으로 무의식적인 힘들의 활동은 신체를 모든 반동적인 것보다 우월한 어떤 것 그리고 특히 의식이라고 불리는 자아의 반동적인 것들보다 우월한 어떤 것으로 만드는 것이다. (...) 신체의 능동적인 힘들은 바로 신체를 하나의 자신(soi)으로 만들고, 자신을 우월하고 경이로운 것으로 정의하는 것이다. 자신이라는 이름을 가진 보다 강력한 존재, 알려지지 않은 현자. 그는 너의 신체 속에 살고, 바로 너의 신체이다.’(NP 47; 국90)

#### 4) 무의식적 통치자와 의식적 자아

그렇다면 니체가 신화이자 허구라고 비판하는 의식적 자아란 어떻게 형성되는가? 니체는 의식적 자아란 ‘고차원의 육체’ 즉, 무의식적인 수준에 존재하는 복수적 힘들에 ‘봉사하는 도구’(VP 453; 영358; 국402)라고 정의한다. 이 때 자아는 ‘유용성’이라는 목적에 봉사하는 도구이다.

의식이란-‘인상’의 병렬이나 의식화로서, 완전히 외면적으로 발달을 계속한다- 최초에는 개인의 생물학적 중심에서 가장 멀리 떨어진 것이지만, 그러나, 스스로를 심화하고, 내면화하고, 저 중심에 끊임없이 근접하는 하나의 과정이다.(...) 우리가 풀이하는 것과 같은 우리의 지각이란, 그것이 의식되는 일이, 우리에게 대해서도, 또한 우리보다 앞선 전체 유기적 과정에 대해서도 유용하고 본질적이었던 모든 지각의 총체에 지나지 않는다. 따라서 모든 지각 일반은 아니다(가령 감전의 지각 따위는 아니다). 바꿔 말하면 우리는 정선된 지각에 대해서만 감관을 갖는 것이며- 그것은, 자기보존을 위하여, 우리가 의존하지 않을 수 없는 그러한 지각이다. 의식은, 의식이 유용한 한에서만 현존한다.(VP 346-347; 영274-275; 국312)

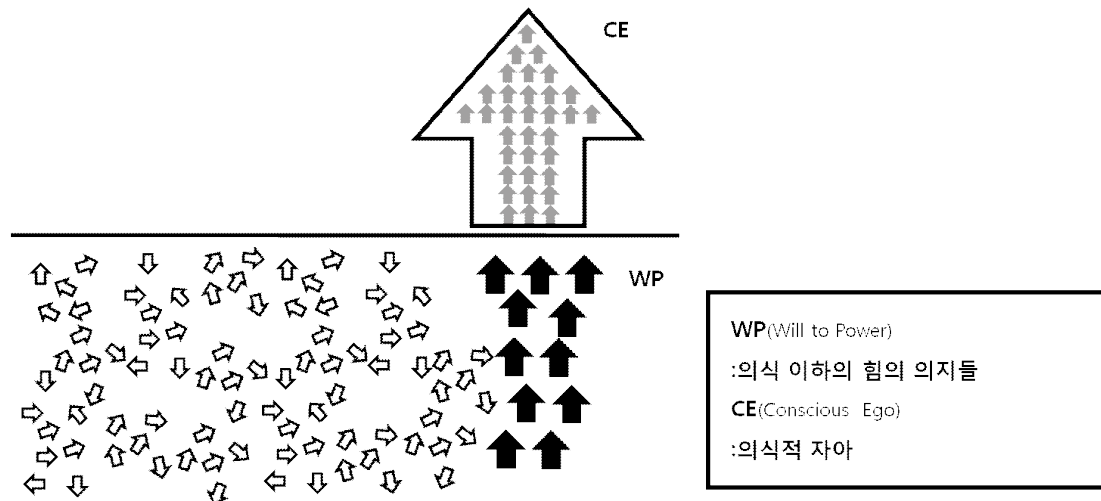
이에 따라, 들뢰즈는 니체의 의식을 “외부세계로부터 영향을 받는 자아(moi)”(NP 44; 국86)로 규정한다. 외면적으로 발달을 계속한 결과, ‘유용한 한에서만 현존’하는 것이 곧 의식적 자아인 셈이다. 같은 의미에서 니체는 “일반적으로 우리가 의식하는 것의 척도는, 의식화의 조잡한 유용성에 전면적으로 의존하고 있다.”(VP 331; 영474; 국299)거나 “자기보존의 유용성이 동기로서 인식 기관의 발달의 배후에 있다.”(VP 336; 영267; 국303)라고 말하기도 한다. 나아가 니체는 이러한 의식은 “우리의 자기보존을 만족시키도록 발달”하는 만큼, “그 종의 힘에의 생장의 분량에 의존”(VP 336; 영266; 국303)한다고 말한다. “생존조건의 한 귀결로서 존재하는 우리의 지성”(VP 345; 영273; 국310) 내지 의식적 자아는 이런 점에서 말하자면 “주인의식이 아니라, 노예의 의식이다.”(NP 45; 국88) 자기보존을 위해 힘에의 의지가 외부세계로부터 영향받는 기관을 형성하고, 그렇게 형성된 자아는 의지에 복속된다.<sup>91)</sup> 의식적 자아의 주된 역할은 언제나 외부로부터 가해질 수 있는 위협요소들로부터 신체를 방어하는 데 집중되기 때문이다. 그렇기에 의식적 자아의 의지작용은 부정적일 수 밖에 없다. 이런 연유로 의식적 자아는 부정적인 의지, 즉 우월한 긍정적인 힘에의 의지에 종속되거나 병합되는 방식으로만 현

91) 이러한 니체의 해석은 프로이트가 다음과 같이 설명하는 ‘의식’과 일치한다. “외부현실이 갖는 중요성이 증가할수록 외부 세계를 지향하는 감각기관과 그 기관에 관련된 ‘의식’의 중요성 또한 증가한다.”, 「정신적 기능의 두 가지 원칙」, 『정신분석학의 근본개념』, 14-15쪽

존한다. 이를 통해 들뢰즈는 의식적 자아는 그 자체가 노예성을 내포한다고 말하는 것이다.

그러나 어느새 신체에 봉사하는 작은 이성애 불과한 의식적 자아는 신체를 지배하기 시작한다. 신체는 의식에 잡혀있는 한에서 충동들로부터 분리된다. 여기서 신체는 전도되기 시작한다. 즉 신체가 발달시킨 가장 취약한 기관이 말하자면 그 취약성으로 인해 신체를 지배하는 것이다. 그러한 의식에 사로잡혀 있는 상태를 현미경으로 다시 들여다보기를, 그 안에는 오직 복수적인 힘에의 의지들이 있을 뿐임을 니체는 전하고자 한다. “우리의 신체는 많은 영혼의 집합체일 뿐이다.”(BM 불37; 국39)

이를 도식으로 표현하면 다음과 같다.



[그림 2]



#### 4. 들뢰즈의 미시적 무의식

지금까지 들뢰즈의 미시적 무의식의 철학적 자원으로서 라이프니츠의 ‘미세지각’과 니체의 ‘힘에의 의지’가 내포하는 미시성·복수성을 살펴보았다. 라이프니츠와 니체는 모두 의식에 드러나는 것은, 정신 내지 신체를 구성하는 지각과 의지의 매우 일부분일 뿐임을 입증한다. 거시 지각의 배후에는 그를 ‘파생시키는’ 미세 지각들이 있으며, 의식적 행위와 사고 및 판단의 배후에는 이성을 ‘지배하는’ 힘에의 의지들이 있기 때문이다. 이러한 이해를 바탕으로 우리는 먼저 들뢰즈가 가타리와 협업 속에서 정신분석이라는 ‘거시-심리학’에 대항하여 ‘미시-심리학’으로 제시하는 분열분석을 검토한다.

##### 가. 『안티 오이디푸스』에서 분열적 무의식

정신분석에 따르면, 무의식은 성충동 내지 결핍으로서의 대타자에 대한 욕망이라는 단일한 성분에 정향되어 있다. 정신분석은 언제나 우리의 억압된 추억이나 실연, 농담에 관심이 많다. 정신분석가들은 성충동 내지 대타자에 대한 욕망을 일그러진 형태로 드러내는 이러한 일상생활 내지 병리적 현상들을 소급해 가다보면, 하나의 실체로서의 진짜 욕망을 발견할 수 있다고 가정하기 때문이다. 이러한 정신분석의 무의식에 대한 규정을 우리는 ‘거시적 무의식 이론’이라고 칭할 수 있을 것이다.

반면 들뢰즈·가타리는 무의식은 결코 일방향적일 수도 없으며, 복수의 충동들을 단 하나로 환원시킬 어떤 근본적인 욕구란 것도 있을 수 없다고 주장한다. 무의식은 언제나 차이들로부터 매순간 새롭게 생산되는 것이기 때문에, 생산된 것으로부터 소급해 돌아갈 어떤 귀착점도 없다. 차이로부터의 생성의 운동은 자신의 생성을 의지할 어떤 원형적인 것도 갖지 않는다. 그럼에도 우리가 정신분석과 같이 무의식의 충동 내지 욕망이 언제나 단일한 방향을 가리킨다고 주장한다면, 그것은 환상 내지 가상에 불과하다. 그것은 차이의 생성운동이 만들어낸 부차적인 효과에 불과하기 때문이다. 이는 마치 동일성이나 일반성이 차이를 무화시킨 가운데 인위적으로 형성된 ‘가상’이자 하나의 ‘효과’ 그렇기 때문에 차이를 재현적으로 ‘흉내낸 것’일뿐이라고 보는 것과 같다.

그러나 동일성의 철학에서 어떻게 동일성이 그 가성성에도 불구하고 절대적인 위치를 확립했는지를 떠올려보면, 어떤 단일한 근본 충동 내지 욕구를 제시함으로써 심리구조를 해명하려고 했던 정신분석의 시도 역시 확고하고 절대적인 것이었다. 푸코는 『안티 오이디푸스』의 영역판에 붙인 서문에서 1945-65년 사이에 정신분석이 얼마나 지배적이었는가 하는 점을 정확하게 지적하고 있다.(AO 영 xi; 국5)

들뢰즈가 가타리와 협업 속에서 정신분석을 ‘편집증(paranoia, 偏執症) 기계’(AO 15; 국35)에 비유하는 것 역시 동일한 맥락에서 이해된다. 단 하나의 동일성을 확장시키고 유지하는데 열중해서 거기에 매몰되어 버리는 사태를 뜻하기도 하는 편집증은, 정신분석이 어떻게 우리의 복수적인 욕구와 충동들을 무화시키는 가운데 자신의 전일화하려는 욕망을 실현하려는지 드러낸다. 정신분석은 궁극적으로 법적, 문화적, 규범적 요구를 내포하는 ‘아버지’ 내지 ‘초자아’에 집착적으로 우리를 종속시키려하기 때문이다. 그것은 비유를 넘어서 그 자체 아버지의 이름으로 행해지는 ‘신의 심판’일 수밖에 없다. 반면 언제나 무의식을 구성하는 욕구 내지 충동들은 저마다 가리키는 곳이 다르고, 그 자체 차이나는 것들로서 존재한다는 점으로부터 출발하는 들뢰즈의 사유는 ‘분열증’을 향한다. 이러한 들뢰즈·가타리의 무의식에 관한 규정을 우리는 정신분석의 ‘거시적 무의식 이론’과 대립된 것으로서 ‘미시적 무의식 이론’이라고 칭할 수 있을 것이다.<sup>92)</sup>

## 1) 생산으로서의 무의식

들뢰즈·가타리는 『안티 오이디푸스』에서 저마다 제각기 다른 방향을 지시하는 복수의 욕망들에 주목한다. 이들의 자유로운 유희에 의해 국소적으로 단일한 방향성을 획득하고 그로써 부분적인 집합들을 형성하는 것이다. 그러나 홀랜드가 이 책의 “구성원칙으로서 욕망에 대한 시각 자체가 대다수의 독자에게는 독해의 난해함을 수반하고 만다”<sup>93)</sup>고 지적하듯, 들뢰즈·가타리는 통상적인 개념으로서 욕망

92) 우리는 ‘거시적-미시적’의 대립항을 ‘macro-micro’라는 용어로 변환할 수도 있다. 들뢰즈/가타리는 『안티 오이디푸스』에서 “부분대상들과 흐름들만을” 아는 “미시-무의식(microunconscious)”의 대(對)개념으로 “반대로 개체화된 인물들의 형태”를 가리키는 무의식을 “물적 무의식(molar unconscious) 또는 거시-무의식(macrounconscious)”(AO 국469)라고 직접 언급하고 있기도 하다. 그러나 『안티 오이디푸스』에서 ‘macro-micro’라는 개념으로 무의식을 지칭하는 것은 다소 부차적인 것처럼 보인다. 반면 들뢰즈·가타리는 ‘정신분석(psychoanalysis)-분열분석(schizoanalysis)’, ‘신경증(paranoia)-분열증(schizophrenia)’, ‘물적(mole)-분자적(molecular)’이라는 대항관계를 끊임없이 강조한다. 때문에 여기서 거시적 무의식에 대항하는 개념으로서의 미시적 무의식이란 단순히 크기의 문제로 표상될 수 있는 ‘macro-micro’라는 용어보다는 오히려 ‘물적-분자적’의 대개념이 보여주는 ‘분자적’인 것에 가깝다. 분자적인 것은 ‘기존의 관습과 규범, 즉 코드의 유지·강화를 해체하고 전복시키려는 것’이라고 이해되기 때문이다.(Eugene W. Holland, Deleuze and Guattari’s *Anti Oedipus: Introduction to schizoanalysis*, Routledge, 1999, p.94) 나아가 분자적인 것은 끊임없이 물적인 것을 해체하고 그 규정성을 벗어나는 가운데, 새로운 생성으로 작용하는 중요한 요소로 지목된다. 그리고 바로 이러한 분자적 운동은, 들뢰즈가 『차이와 반복』을 저술할 당시부터 말년에까지 일관되게 채택한 ‘미분적(differential)’이라는 용어에 상응한다는 것이 본 글의 이하의 주장이다. 이에 따라 본 글에서 ‘미분적’을 뜻하는 ‘differential’을 ‘미시적(무의식)’의 번역어로 사용한다.

을 사용하지 않는다. 여기서 먼저 들뢰즈가 ‘욕망(désir)’을 일반적 용법과는 다른 방식으로 정의하고 있음에 주의해야한다.

우선 “욕망은 흐르게 하고 흐르고 절단한다.”(AO 12; 국29) 결코 철학적이라고 할 수 없는 전복적인 스타일로 악명 높은 『안티 오이디푸스』의 첫 구절, “그것(ça)은 도처에서 기능한다. 때론 멈춤 없이, 때론 단속적으로. 그것은 숨 쉬고, 열 내고, 먹는다. 그것은 똥 싸고 씹한다”(AO 8; 국23)는 것은, 욕망이 이처럼 제멋대로 흘러넘치며 오직 유동적으로 존재할 뿐임을 가리킨다. 여기서 ‘그것(ça)’은 프로이트가 ‘id(Es)’로 지칭한 ‘무의식’의 불어식 표현이다.<sup>94)</sup> 다만 프로이트의 무의식이 쾌락원칙에 따라 움직인다면,<sup>95)</sup> 들뢰즈가 제시하는 ‘그것’은 어떤 원칙에 구속되지 않은 채, 제멋대로 유동한다. 들뢰즈·가타리는 이로부터 다음과 같은 무의식에 대한 독자적인 규정을 제시한다.

한편으로 욕망은 ‘생산적(productif)’이다. 욕망에 대한 표준적인 해석 또는 정신분석에서 제시하는 욕망은 결핍과 짝하는 것으로 사고된다. 욕망은 언제나 대상을 동반한다. 음식을 향한 식욕과 멋진 이성을 탐하는 성욕, 더 높은 지위에 오르고자 하는 권력욕은 모두, 어떤 것을 향한 욕망으로 치환된다. 그래서 쉽게 욕망은 대상의 결핍에서 기인한 것이자, 그러한 결핍의 충족이라는 도식으로 단순화된다. 그러나 배고프지 않아도 음식을 생산해내고자 하는 욕망, 성욕과는 무관하게 이성과의 만남을 만들려는 욕망, 권력욕과 무관하게 맡은 바를 충실히 해내려는 욕망이 다른 한 편에 있다. 이 때 욕망은 결핍된 대상과 결부되기를 그친다. 욕망은 오히려 거꾸로 대상을 산출하도록 ‘의지’하게 하고, 그에 따른 행위를 ‘생산’하기 때문이다. 저자들이 “욕망은 필요들에 기대고 있지 않으며, 역으로 필요들이 욕망에서 파생된다.”고 말하면서 “필요들은 역-생산물들”, “결핍은 욕망의 역-결과”(AO 35; 국60-61)라고 규정하는 것은 이러한 맥락에서 이해된다. 어떤 ‘하고자 함’이라는 것으로서의 욕망은 언제나 무언가를 ‘행위’하게 하고, 때로 그로부터 ‘필요들’이 이차적으로 산출되는 것이기 때문이다.

이로써 들뢰즈·가타리는 ‘욕망=결여’라는 등식을 거부하고, ‘욕망=생산’이라는 새로운 등식을 제안한다.<sup>96)</sup> 특히 앞선 절에서 충동 자체는, 차이나는 것들이 동일

93) Holland, Ibid, p.4

94) 프로이트와 들뢰즈는 그것(ça)의 ‘분화’ 내지 ‘파생’으로서 자아(Ich, moi)를 동일하게 규정한다는 점에서 같은 견해를 형성한다.

95) Freud, 「무의식에 관하여」, 『정신분석학의 근본 개념』, 189-190쪽을 참조하라.

96) 들뢰즈는 이러한 욕망의 생산적인 속성이 ‘결핍’이기는커녕, ‘주는 미덕’에 가깝다는 점에서 ‘은혜’라고 불릴 수도 있을 것이라고 다음과 같이 말하기도 한다. “저마다 다르게 욕망을 이름 지을 수 있습니다. 예컨대 은혜(grâce)라고도 할 수 있고요. 욕망하기는 쉬운 일이 전혀 아니지만, 그것은 결핍되는 것이기는 커녕 주는 것이기 때문이 ‘주는 미덕(vertu qui donne)’입니다.” (D 109; 국165-166) 들뢰즈는 이 때 니체를 떠올리는

한 자극에 동일하게 반응하는 국지적이고 수동적인 종합에 의해 사후적으로 구성되는 것이라는 점을 살펴보았다. 이를 감안한다면, 충동은 결핍된 대상을 찾는 것이 아니라, 자신이 추구하는 방향으로의 일종의 ‘쏟림’이고, 거기서 우리는 ‘대상’이란 것을 발견하는 것이다. 이러한 연유로 들뢰즈·가타리는 욕망을 결핍으로 규정하는 이론을 시종일관 단호하게 거부한다.

다른 한편으로 ‘욕망하는 생산’은 ‘기계(machine)’이다. 가타리로부터 연원하는 ‘기계’ 개념<sup>97)</sup>은, 앞서 ‘1.2. 연구주제’에서 살폈듯, 흐름들간의 접속을 통해 ‘절단’되고, 다시 그 흐름의 ‘채취’를 통해 무한히 새로운 배치로 나아가는 방식으로 작동하는 모든 것을 가리킨다. 유선(乳腺)의 흐름을 절단하여 양분을 채취하는 젖먹이, 태양의 흐름을 절단해 유기물을 채취하는 식물, ‘말벌(guêpe)’의 흐름을 채취하여 수분(受粉)을 절단·이동케하는 ‘서양란(orchidée)’(MP 291; 국453)은 모두 이러한 ‘기계’의 흐름을 나타내는 사례들이다. 아이가 젖을 빨 때 “욕망되는 것은 강렬한 배아적 흐름(flux germinal) 내지 생식질의 강도(germinatif intense)”이지, “어머니 등으로 분간될 수 있는 인물들”(AO 191; 국282)이 아니다. 어머니의 젖은 어머니라는 개체 전체와는 무관하다. 그래서 저자들은 이를 ‘배아 내류(l’influx germinal)’(AO 191; 284) 또는 ‘배아적 임플렉스(implexe germinal)’(AO 191; 국283)라고 부르기도 한다.

이처럼 저자들이 생산으로서의 욕망을 하나의 ‘배아적 흐름’이자 ‘기계’로 강조하는 것은, 한편으로 욕망을 ‘인격적(personnel)’인 것으로 환원시키는 것에 대한 주의이다. 무의식은 무엇보다도 “전-개체적(pré-individuelles)”이고 “전-인물적(pré-personnelles)”(AO 387; 국537)이기 때문이다. 이들이 욕망하는 생산이 ‘기계’라는 것은 결코 은유가 아니라고 강조(AO 43-44; 74-75)하는 것도, 욕망의 주체

---

것일 텐데, 그는 『들뢰즈의 니체』에서 니체의 텍스트를 선별·제시하면서 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 다음과 같은 구절을 인용하 바 있다. “오, 누가 이러한 동경에 걸맞는 세례명과 덕의 이름을 발견할 수 있을 것인가! 이 이름할 수 없는 것을 차라투스트라는 일찍이 ‘증여하는 덕(Vertu qui donne)’이라고 불렀다.” Z 불281; 국313(ND 88-89; 국141-142 재인용)

97) 가타리로부터 제안되었지만, 당시에 가타리는 아직 ‘구조’, ‘기표’ 등과 결부시켜 ‘욕망하는 기계(machines désirantes)’ 개념을 사유하고 있었다. 들뢰즈는 이를 다음과 같이 말한다. “펠릭스는 나에게 ‘욕망하는 기계’라는 것에 대하여 얘기해주었습니다. 기계적 무의식적, 정신분열적 무의식을 이론적·현행적으로 개념화하고 있는 그 말을 그는 이미 사용하고 있었습니다. (...) 하지만 그는 기계적 무의식을 여전히 구조라든가 기표, 팔루스 등과 같은 용어로서 얘기하고 있었습니다. 그럴 수 밖에 없는 것이, 그는 (나 역시도 그랬지만) 많은 것을 라캉으로부터 배워왔기 때문이지요. 하지만 창시자 라캉이 직접 만든 것이 아니라 그를 중심으로 형성된 교리로부터 나온 용어들을 사용하는 대신, 적당한 개념들을 찾아내는 것이 낫지 않을까하고 나는 생각했습니다.(..) 그 개념들을 포기함으로써, 우리는 오히려 그에게 더 많은 것을 빚지게 된 셈입니다.”(PP 24-25; 국39-40)

를 어떤 단일한 ‘생명’이나 ‘유기체’가 아닌 문자 그대로의 ‘기계’로 보는데서 출발하기를 원하기 때문이다. “가령 향문-기계와 장-기계, 장-기계와 위-기계, 위-기계와 입-기계, 입-기계와 가슴 때의 흐름. 요컨대 모든 기계는 자신이 연결되는 기계와 관련해서는 흐름의 절단이지만, 자신에 연결되는 기계와 관련해서는 흐름 자체 또는 흐름의 생산이다.”(AO 44; 국75) 이러한 흐름으로서의 욕망은 어떤 것과 연결되고 절단되는가 하는 ‘관계’로 설명된다. 그리고 “이 관계들은 주체들 간의 관계가 아님은 물론, 이 담당자들은 인물들이 아니다. 이 관계들은 바로 생산관계들”(AO 55; 국90)이다.

무의식은 관념적인 것도, 일말의 개념적인 그 어떤 것도, 따라서 인물적인 그 어떤 것도 전혀 담고 있지 않다는 것을 우리는 깨닫는다. 왜냐하면 인물(personnes)이란 자아(ego)와 마찬가지로, 의식적 또는 정신적-주관적 자아(moi)에 속하기 때문이다. 그래서 최초의 분석들은 인물과는 전혀 상관없는 것이요, 또 그래야만 한다. 그리하여 이른바 **인간 관계들은 전혀 상관이 없다**. 최초의 관계는 인물적인 것도 생물학적인 것도 아니다. 바로 이것이 정신분석이 파악하는데 성공하지 못한 사실이다.(AO 137; 국207)

앞서 ‘3. 나. 2. 의지의 복수성’에서 니체가 ‘자아(moi)’라는 ‘작은 이성’의 통치자는 ‘신체(corp)’ 내지 ‘자기(soi)’라는 큰 이성이라고 주장했음을 보았다. 여기서 들뢰즈·가타리 역시 ‘자아(ego)’ 내지 ‘의식적 또는 정신적-주관적 자아(moi)’의 배후로서 ‘인물(personnes)’과는 전혀 무관한 무의식에 주목한다.

여기서 들뢰즈·가타리는 “바로 이것이 정신분석이 파악하는데 성공하지 못한 사실”이라고 지적하는데, 정신분석은 저자들이 “정신분석의 형이상학”이라고 일컫는 오이디푸스라는 “초월적”(AO 89; 국139) 기준을 통해 욕망을 의인화하기 때문이다. 어머니를 욕망하고, 그에 대한 금지로서 아버지와의 관계에서 드러나는 ‘오이디푸스’는 정확히 인물화된 욕망이다. 그러나 거기서 한 걸음 더 나아가 “사람들은 이상하게 추리해서, 이것은 금지되어 있기 때문에 바로 이것이 욕망되고 있었다고 결론을 내린다.”(AO 84;132) 이로부터 욕망을 ‘결핍’으로 재현하는 비극적인 서사가 비롯한다.

그에 반해 분열분석이 제시하는 욕망은 비인칭성 내지 비인격성을 특징으로 한다. 이를 보다 명확하게 드러내는 것이 욕망기계들을 구성하는 ‘부품’으로서의 ‘부분대상(objets partiels)’(AO 385; 국535) 개념이다. 멜라니 클라인(Melanie Klein)이 정식화한 개념인 부분대상은 본래 아동에 대한 정신분석에서 비롯한다. 프로이트의 유명한 ‘구순기-항문기-성기기’<sup>98)</sup>의 시기별 특성에 따르면, 구순기의 유아는

98) 프로이트, 「성욕에 관한 세 편의 에세이」, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 96-97쪽을

세상의 모든 것을 ‘빨 것’으로 표상한다. 이 때 엄마의 젖조차, ‘엄마’라는 인칭성과는 무관한 하나의 ‘빨 것’으로만 존재한다. 멜라니 클라인은 이처럼 어떤 유기체적 통일성과 무관하게, 오롯이 욕망의 대상으로 자리하는 파편적인 것들을 부분대상이라고 칭한다.<sup>99)</sup> 들뢰즈가 제시하는 유기체적 통일성 이전에 스스로 작동하고 종합하는 욕망기계 역시 이러한 부분대상이라는 부품을 통해 작동한다. 파편화된 욕망들의 흐름들과 이에 대한 절단과 채취, 그 과정 속에서 수동적 종합이 이뤄지는 것이다.

모든 부분대상이 하나의 흐름을 방출한다는 것이 참이라면, 이 흐름도 마찬가지로 다른 부분대상에 연합되어 있으며, 이 부분대상에 대해서는 그 자체로 다양한 퍼텐셜을 지닌 현전의 장을 정의한다. (...) 부분대상들의 연결적 종합들은 간접적이다. 왜냐하면 하나의 부분대상은, 장(場) 안에서 현전하는 각 점에서, 다른 부분대상이 상대적으로 방출하거나 생산하는 하나의 흐름을 언제나 절단하며, 또한 이 다른 부분대상 자체도 또 다른 부분대상들이 절단하는 하나의 흐름을 방출할 태세가 되어있는 것이다. 이는 머리가 둘인 흐름과도 같아서, 이 흐름들을 통해 우리가 분열-흐름 내지 흐름-절단이라는 개념으로 고찰하려고 했던 그런 생산적 연결 전체가 행해진다. 그래서 흐르게 하고 절단한다는 무의식의 참된 활동들은, 수동적 종합이 상이한 두 기능의 상대적 공존과 이전을 보증하는 한에서, 이 수동적 종합 자체에 있다.(AO 338; 국538-9, 강조는 인용자)

흐름들간의 접속, 이것들간의 절단과 채취가 발생하는 사태를 들뢰즈·가타리는 “머리가 둘인 흐름”이라고 표현하고 있다. 그리고 이 “욕망의 두 머리”를 “중화하거나 작동시키는 것”이 바로 “기관 없는 신체”이다. 바로 이 지점에서 저자들은 수동적 종합들은 “필연적으로 기관 없는 신체의 정립을 내포한다.”고 말한다.

이 종합들은 필연적으로 기관없는 신체의 정립을 내포한다. 이는 기관 없는 신체가 부분대상들-기관들의 반대가 전혀 아니기 때문이다. 기관 없는 신체 그 자체는 욕망의 두 활동, 욕망의 두 머리를 중화하거나 작동시키는 것으로서, 연결의 최초의 수동적 종합에서 생산된다. (...) 부분대상들-기관들은 기관 없는 신체 위에 매달리며, 그 위에서 포괄적 분리와 유목적 결합, 즉 유기체와 유기체의 조직화에 끊임없이 반발하는 겹침과

참조하라.

99) 들뢰즈는 부분대상의 발견이라는 클라인의 업적을 높이 평가하면서도, 동시에 그가 부분대상을 ‘전체에 종속된 이차적인 것으로 만들었다는 점에 대한 비판’을 제기한다. 가령 그는 다음과 같이 말한다. ‘멜라니 클라인은 부분대상들에 대한 심오한 발견을 했는데도 불구하고 이런 관점에서 흐름들에 대한 연구를 경시하고 흐름들이 중요하지 않다고 선언한다. 이렇게 그녀는 모든 연결을 합산한 것이다.’(AO 44:75) 이하 들뢰즈의 부분대상 개념 수용과 변형작업에 관한 논의는 ‘김재인, 『들뢰즈의 ‘부분대상(objet partiel)’ 이론』, 『미학예술학연구』 41집, 2014’의 36-39쪽 참조하라.

교체라는 새로운 종합들 속에 들어간다. 욕망은 바로 신체를 지나가고, 기관들(organes)을 지나가지, 결코 유기체(organisme)를 지나가지 않는다. 바로 이런 까닭에 부분대상들은 조각나고 파열된 유기체의 표현이 아닌데, 이 유기체는 하나의 해체된 전체성 내지 하나의 전체에서 해방된 부분들을 전제할 것이기 때문이다. 기관 없는 신체는, 필경 자신의 부분들을 넘어서 다시 접착된 또는 ‘탈-분별된(de-différencié)’ 하나의 유기체의 표현은 더더욱 아니다. 그 바탕에서, 부분-기관들(organes-partiels)과 기관 없는 신체는, 분열분석에 의해 그렇다고 생각되어야 하는 하나의 같은 것, 하나의 같은 다양체(multiplicité)이다. (...) 부분대상들과 기관 없는 신체는 분열증적 욕망 기계들의 두 질료적 요소이다. 전자는 일하는 부품들과 같고, 후자는 부동의 모터와 같으며, 전자는 미시분자들과 같고 후자는 거대분자와 같으며, 이 둘은 한데 어우러져 욕망의 분자적 사슬의 두 끝에서 연속성의 관계를 이룬다.(AO 390; 국541-542)

들뢰즈·가타리는 부분대상들이 “일하는 부품들”이라면 기관 없는 신체는 “부동의 모터”와 같다고 말하고 있다. “부분대상들과 기관 없는 신체는 분열증적 욕망 기계들의 두 질료적 요소이다.”(AO 390; 국542) 여기서 기관 없는 신체는 “흔히 얘기되는 몸, 또는 신체의 이미지와 아무 상관이 없다.” 오히려 그것은 “이미지 없는 신체”(AO 14; 국33)로서 “흐름의 생산을 전유하는 받침대”(OA389; 국541)로 정의된다. 기관 없는 신체는 어떤 ‘기관들(organes)’에 종속되어 제한된 기능만으로 작동하는 유기체에 반하여 모든 방향으로 작동할 수 있는 무한한 역량을 내포한 원시적 동력을 뜻하기 때문이다. 홀랜드는 그래서 기관 없는 신체는 “신체가 어떻게 기관들로 구성되어있는지(organized), 그리고 다른 종류의 구성체를 생산하기 위해 어떠한 다른 방식으로 능동적으로 해체될 수 있는지 등등의 질문을 효율적으로 던지기 위한 전략”이라고 말한다. 분열분석은 “광범위한 의미에서의 다수의 ‘기관들(organes)’로 구성된” 일종의 “조립(assemblage)”<sup>100)</sup>을 가정하기 때문이다.

그리고 이러한 ‘부동의 모터’로서의 기관 없는 신체에 의해 끊임없이 자양분을 받아 ‘작동’하고 ‘일하는’ 것은 부분대상들이다. 정신분석이 인격적 자아에 소유된 것으로서 무의식을 상징하는 데 반해, 들뢰즈·가타리는 이 둘, 즉 기관 없는 신체와 부분대상이 “한데 어우러져” 이루는 “욕망의 분자적 사슬”을 드러내보이고자 하는 것이다. 이 때 기관 없는 신체라는 “전체는 부분들을 통일하지도 전체화하지도 않으면서” “언제나 새로운 부분으로서 부분들에 덧붙는다.”(AO 389; 국541) 이러한 ‘어우러짐’을 통해 부분대상이라는 ‘국지적 흥분’이 결국 ‘총체적 반응형태’로 나타나는 것이 저자들이 의미하는 무의식의 층위에서 발생하는, 자아와는 무관한

100) Holland, Ibid, p.28

수동적 종합인 셈이다. 이를 마수미는 다음과 같이 재미있는 사례로 제시하기도 한다.

방긋 웃고 있는 갓난아기의 발가락을 자세히 살펴보자. 갓난아기가 어머니와 눈을 맞추면 이 즐거움은 천천히 공명하여 갓난아기의 신체를 따라 퍼져서는 신체의 가장 말단인 발가락에서 발길질로 변화되어 나타난다. 모든 본능적 반사행동은 파장의 형태로 근원지에서 갓난아기의 모든 신체 부분으로 퍼져나간다. 이렇게 본능적 반사행동이 아이의 신체로 퍼져나가는 동안 최초의 신호는 행위로 번역되고 번역의 과정의 와중에 증폭되기도 하고 감쇄되기도 한다. 아이의 신체는 초분자(supermolecule)이다. 아기는 분리되어 있는 신체부분을 갖고 있지만, 모든 국지적 흥분은 결국 총체적 반응형태로 나타나게 되기 때문이다.<sup>101)</sup>

여기서 주의할 것은, 1)멜라니 클라인의 논의처럼, 부분대상을 “온전한 인물들에서 채취된 것”(AO 53; 국87)으로 여겨선 안 된다는 것이다. “부분(part)은 흔히 전체(whole)로 오해되기 일쑤이며, 심지어 주체(subject)로 인식되는 실수가 저질러”지기도 하지만 “사실 주체는 자기 자신을 형성하기도 바쁘며, 다른 맥락에서 선택되고 생산된 주체성의 형성에는 거의 영향을 미치지 않는다.”<sup>102)</sup> 같은 맥락에서 들뢰즈·가타리가 상징하는 총동이란, “총동의 대상들과 함께 하나의 통합된 전체로 향해 가게 하는” 것이 결코 아니다. “총동들의 진화란 없”으며, “총동들이 파생되어 나오게 될 원초적 총체성이란 것도 없다.”(AO 52; 국86) 자아를 “하나의 개념적인 종합에 불과”(VP 251; 영199; 국232, BM 불36; 국38)한 것으로 여기는 니체와 같이, 들뢰즈·가타리에게 ‘유기체(organisme)’란 그러한 부분대상의 국소적 종합을 통해 사후적으로 ‘종합된 개념’에 불과하다. 그에 대응해, 부분대상이 기관 없는 신체의 정립을 필연적으로 내포하는 것도 이런 이유에서이다. 기관 없는 신체는 유기체와 같은 전체성을 내포하지 않는 한에서, “강도의 이런저런 등급으로 공간을 언제나 채우고 있는 질료”이자 “내공=0”을 가리키는 “부분대상들의 원료”로서, 부분대상들은 언제나 이 “질료에서 출발한다.”(AO 390; 국542)

또 다른 한 가지는 바로 이 2)기관 없는 신체를 부분대상 내지 그것들의 국지적 종합의 산물인 통합적 유기체를 ‘낳는’ 모태적인 근원으로 여겨서는 안 된다는 점이다. 들뢰즈·가타리는 “기관 없는 신체는 신(神)이 아니다, 차라리 정반대다”(AO 20; 국40)라고 말한다. 기관 없는 신체는 “생산 전부를 끌어당겨 기적을 낳는 마법적 표면 노릇을 하”지만, 그것은 프로이트의 정신분석이 즐겨 쓰듯,<sup>103)</sup> 경제학적인

101) Massumi, Ibid, p.68

102) Holland, Ibid, p.34



리비도의 투자에 관여되는 ‘투자’이자 ‘기입’의 한 표면을 나타낸다. 들뢰즈·가타리가 기관 없는 신체를 “마법적 기입” 내지 “등록 표면”이라고 칭하는 것은 이 때문이다. 욕망이 기관화된 흐름을 절단하고, 다른 새로운 흐름으로의 채취를 준비하는 과정으로서, 그 생산과정을 기입하는 등록 표면의 역할을 하는 것이 기관 없는 신체이다. 그렇기 때문에 기관 없는 신체에 역시 어떤 실체성을 부여해, ‘기관 없는 신체’로부터 ‘부분대상’이 나오는 것처럼 생각해서는 안 될 것이다. 실체란 것이 있다면 오직 흐름으로서 존재하는 욕망 밖에 없다. 기관 없는 신체는 이런 점에서 오히려 흐름으로서 존재하는 욕망이 기관화된 흐름에서 벗어나 다른 새로운 흐름으로 접속할 수 있도록 하는 완전한 미규정적인 ‘상태’를 뜻하는 것이다. 그리고 “분열자가 정치경제학을 한다는 것”(AO 18; 국38)은 바로 이러한 욕망의 기관 없는 신체라는 표면의 ‘투자’ 내지 ‘기입’ 행위를 지칭한다.

## 2) 욕망의 초월적 종합과 내재적 종합

이처럼 생산으로서의 욕망을 사유하는 것이 곧 새로운 무의식의 제안이라는 점은, 그것과 정신분석이 가리키는 무의식간의 간격을 통해서 확인할 수 있다. 앞서 무의식은 1)부분대상들과 에너지나 질료의 흐름들간의 연결이며 2)이러한 흐름 내지 부분대상으로서의 욕망의 집적은 기관 없는 신체라고 부른 것의 구성과 관련된다는 점을 언급했다. 들뢰즈·가타리는 같은 맥락에서 무의식은 또한 생성‘하는 것’이자 생성‘되는 것’이지, 그 자체로 주어지는 것이 아니라고 말한다. 다시 말해 무의식은 “자기-생산”(AO 57; 국93)적인데, “무의식은 고아다”(AO 57; 국93)라는 유명한 명제는 이를 단적으로 지시한다. “무의식은 늘 주체로 있으면서 스스로 자신을 생산하고 재생산하는 순환 운동을 한다.”(AO 128; 국193) 들뢰즈·가타리가 무의식을 ‘아빠-엄마-나’의 관계로 재현하는 정신분석의 “가족극장(théâtre familial)”(AO 363; 국508) 대신 욕망을 “생산공장(usine)”(AO 31; 국57)에 비유하는 것은 이 때문이다. “연극적 혹은 어떤 형태로든지의 재현 그 자체를 부정”하는 들뢰즈·가타리는 “재현을 무의식의 실재 작동방식의 왜곡이라고 주장하며, 무의식은 표면적이거나 재현적인 주체가 아니라, 생산하는 주체라는 색다른 주장”을 펼치는 것이다.<sup>104)</sup>

103) 프로이트는 어떤 대상에 정서적 의의가 부가되는 것 혹은 정신 에너지의 집중적인 발현을 ‘Besetzung’이라고 표현한다. 이를 ‘cathexis’ 즉, ‘리비도 집중’이라고 번역하는 것은, 성적 에너지의 ‘집중적 발현’을 가리키기 위함이다. 프로이트는 “신경증과 절신질환의 리비도 이론은 리비도의 경제학이라는 관점에서 관찰된 모든 현상과 추론된 과정을 표현할 수 있어야 한다”(『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 120쪽)면서, 그 리비도의 “결과적인 제한” 내지 “발현”을 각각 “철회”와 “투자”라는 말로 표현하고 있다

『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』 사이에 발표된 클레르 파르네(Claire Parnet)과의 공저인 『디알로그』에서 우리는 이와 관련된 들뢰즈의 설명을 참조할 수 있다. 들뢰즈는 이 책에 실린 「송장이 된 정신분석을 분석하시오」라는 글에서, 다음과 같이 무의식을 사유해볼 것을 권한다.

정신분석에서 무의식의 생산이나 형성이라고 하면 기능 이상, 다양한 갈등, 여러 타협이나 말장난들을 의미합니다. 욕망도 이에 해당하는데, 정신분석에서 볼 때 이 욕망은 ‘다형도착자(perverse polymorph)’가 보여주듯 언제나 지나치게 많습니다. 언젠가 여러분은 **결핍**, **문화**와 **법칙**을 배우게 되겠죠. 그때 가르치는 자는 이론이 아니라 정신분석의 유명한 실용기술, 즉 해석하는 기술에 중점을 둘 터이고요. (...) 우리는 반대로 풀어보고자 합니다.(...) 무의식, 여러분은 그 무의식을 생산해야만 하는 것이죠. 무의식은 억압된 추억과 아무 상관이 없습니다.(...) 실언, 재치있는 말이나 심지어 꿈과 함께 있는 것도 아니고요. 무의식, 그것은 제조하여 흐르도록 해야 할 하나의 실체이고 정복해야 할 정치적이고 사회적인 한 공간입니다.(D 95-96; 국143-146)

무의식은 ‘억압된 추억’과 아무런 상관이 없다. ‘실언, 재치있는 말이나 꿈’에서 그 왜곡된 형태를 소급해서 찾아낼 수 있는 ‘하나의 실체’가 아니다. 오히려 무의식이 ‘하나의 실체’라면, 언제나 우리가 그것을 ‘생산해야 한다’는 점에서 그렇다. 무의식은 ‘제조하여 흐르도록’ 하는 것으로서의 실체성을 가질 뿐이다. 우리는 그래서 “무의식은 실존하지 않는다”고 혹은 “정확히 말하자면 무의식은 그것의 ‘생산’이라는 계기에 앞서 선형적으로 존재하지 않는다”<sup>105)</sup>고 말할 수 있다. 들뢰즈는 “어떤 규정된 배치 밖에 있는 욕망, 이미 존재해 있는 것이 아니라, 구축되어야만 하는”(D 115; 국174) 무의식을 제안하는 것이다.

그러나 정신분석의 입장에서는 이러한 들뢰즈의 입장에 대해 이렇게 말할 수도 있다. “당신은 아무것도 모르는군요. 오이디푸스 콤플렉스, 그것은 아빠-엄마가 아니라 상징적인 것이고 법칙이며 문화로의 통로입니다. 그러니까 시니피앙의 효과이고, 주체의 유한성이며, ‘삶 그 자체를 반영하는 존재결핍’이죠.”(D 100; 국151) 들뢰즈가 지적하는 부분은 바로 이 부분인데, 정신분석은 욕망을 ‘상징적’인 것으로 상징하고 ‘법칙과 문화로의 통로’로 그것을 ‘교정’해야 한다고 가정하기 때문이다. 먼저 정신분석은 1) “지나치게 상상적인 유사(내 아빠인-한 마리의 말)나 지나치게 상징적인 관계의 유비(말이 뒷발질하다=사랑을 나누다)”로 인해 “욕망 전체와 진행중인 생성을 허물어 버”(D 98; 국148)린다. 이러한 정신분석의 구도는 ‘말’이

104) Holland, Ibid, p.22

105) 램버트, 앞의 책, 164쪽

나 그것이 상징하는 ‘아빠’, 또는 ‘말의 뒷발질’이나 그것이 상징하는 ‘사랑을 나누다’ 속에서 무엇이 “진짜 욕망(désir vrai)”이고, 무엇이 “가짜 욕망(faux désir)”(D 96; 국144)인지 구별한다. 더불어 정신분석은 2)그러한 욕망을 견인할 심리적 충위를 제시하는데, 이 충위가 담당하는 것은 다름 아닌 ‘법칙’과 ‘문화’이다. 이러한 구도 속에서 “정신분석가들은 한없는 체념을 가르치는 최후의 사제들”(D 100; 국151)이 될 뿐이다.

무엇보다 중요한 문제가 되는 것은 정신분석이 3)“욕망을 주체와 대상 사이에 놓여진 다리”로 여기고 욕망의 주체를 “분열된 상태로 갈라(le sujet du désir ne peut être que clivé)”(D 108; 국162-163)놓는다는 점이다. 여기서 정신분석이 결과적으로 구성하는 “주체의 분열된 상태”는 들뢰즈·가타리가 지시하는 ‘분열자’ 개념과 정반대로 쓰이고 있다. 대상에 대한 결핍으로서 대상을 욕구하는 욕망이 아니라, 대상마저도 생산해내는 ‘욕망기계’라는 관점에서, 대상과 주체간의 분열이 발생할 일은 없다. “분열분석에 있어서 신체와 기표기의 작용의 과정상의 절대적이고 비극적인 불일치와 비호환성은 없다.”<sup>106)</sup> ‘자기-생산적’인 무의식은 욕망에 따라 대상을 생산해낼 뿐이기 때문이다. 반면 성충동에서 출발하여, 결핍된 대상으로 뻗어나가는 욕망을 그리는 정신분석의 관점에서, 욕망은 ‘주체와 대상 사이에 놓여진 다리’로서, 그렇지만 결코 ‘진짜’ 대상을 획득할 수 없다는 의미에서, 건널 수 없는 다리로서 가정되고, 이것이 ‘분열된 상태’를 야기하는 것이다.

우리는 지금까지 들뢰즈의 미시적 무의식이란, 분열적인 욕망, 즉 복수적이고 이질적인 상이한 충동들로 구성된다는 점을 보았다. 그러나 여기서 우리는 욕망이 다른 한편으로, 어떻게 분열된 상태의 주체와 달리 “하나의 과정으로서 일관된 평면”으로 나아가게 되는지, 분열적 욕망의 또 다른 측면을 발견하게 된다. 후에 ‘4. 나. 『차이와 반복』에서 미시적 무의식 개념’에서, ‘다양체(multiplicité)’와 무의식을 상관적으로 검토하는 부분을 다루게 되겠지만, 바로 이 부분은 그를 해명하는 대목에 해당한다.

우리가 보기에, 욕망은 하나의 과정으로서 **일관성의 평면(un plan de consistance)**, 내재성의 장(un champ d'immanence), 다시 말해서 아르토(A. Artaud)가 말했듯이 대상들과 주체들로부터 새어나온 입자들과 흐름들이 편력하는 ‘기관 없는 신체’를 연속적으로 펼쳐보이는 듯 했으니깐요. 그러니까 욕망은 대상을 지향하지 않을 뿐만 아닐 주체 내부에 있지도 않은 것이죠. 욕망은 이미 존재해 있는 것이 아니라 구성해야만 하는 하나의 평면, 입자들이 발산되고 흐름들이 결합하는 장소인 그 평면에 완전히 내재되어 있습니다. 다시 말해서 욕망은 그런 하나의 장이 펼쳐지고, 그런 흐름들이 확산되

106) Holland, Ibid, p.31

며, 그런 입자들이 발산되는 경우에, 바로 그 경우에 한해서만 존재합니다.(D 108; 국 163-164)

여기서 ‘일관성의 평면/공속면(un plan de consistance)’이라는 개념은 『천개의 고원』에서 제시되는 것으로, 아직 『안티 오이디푸스』에서는 전면적으로 등장하지 않는 것이다. 그러나 『천개의 고원』에서 ‘일관성의 평면/공속면’은 ‘기관 없는 신체’와 동의어로 사용되는 바<sup>107)</sup>, 우리는 『안티 오이디푸스』에서 기관 없는 신체가 지시하는 ‘다양체(multiplicité)’라는 개념을 그것과 동일한 내포를 함의하는 것으로 추론하여, 이 맥락을 이해해볼 수 있다.

모든 것은 욕망 기계들 속에서 동시에 기능하지만, 또한 중단들과 단절들, 고장들과 결함들, 단속들과 합선들, 거리들과 분산들 속에서, 결코 그 부분들을 하나의 전체로 재통합하지 않는 총합 속에서 기능한다. (...) *하나*와 여럿의 술어 관계를 넘어서는 **다양체(multiplicité)**라는 범주만이 욕망적 생산을 설명할 수 있다. 욕망적 생산은 순수 다양체, 말하자면 통일체(unité)로 환원될 수 없는 긍정이다. (AO 50; 국83-84)

우리는 여기서 미시적 무의식의 분열적 속성의 이면에 있는 ‘총합’으로서의 욕망들간의 단일한 하나의 평면과 마주하게 된다. 즉 들뢰즈·가타리가 생산하는 욕망 내지 욕망 기계들에 ‘분열적인’ 속성을 부여하는 것은, 그것이 단지 ‘거리들과 분산들’을 의미하는 것만이 아니다. 분열적 욕망들은 다시 그 이질성들을 ‘재통합하지 않는’ 가운데 하나의 묶일 수 있는 ‘다양체’를 내포하고 있기도 한 것이다. 그래서 우리는 욕망은 “완전히 상이한 다양체를 구성하는 분자적 수준에서 존재하는 것”<sup>108)</sup>이라고도 말할 수 있다.

이 개념(=다양성)은 정확히 다음과 같은 목적을 위해서 창조되었다. 다양한 것들과 일자 사이의 대립을 피하기 위해, 변증법을 피하기 위해, 순수한 상태에 있는 다양한 것들을 성공적으로 생각하기 위해, 그것을 상실된 통일성이나 총체성의 수적인 파편들로 또는 도래할 통일성이나 총체성의 유기적인 부분으로 다루기를 멈추고, 오히려 다양한 유형들의 다양성들을 구별하기 위해.(MP 45-46; 국71)

즉 들뢰즈·가타리가 제시하는 미시적 무의식은, 서로 이질적이고 비동등한 제멋대로 움직이는 분열된 욕망들이라는 ‘다양한 것들’인 동시에, 그것들이 다시 ‘총

---

107) “일관성의 구도가 기관 없는 신체를 구성하는가(constitue) 아니면 기관 없는 신체가 구도를 조성(composent)하는가? 기관 없는 신체와 구도는 같은 것인가? 어떤 경우에서도 구성하는 것과 구성되는 것은 같은 능력(puissance)을 갖는다.”(MP 633; 국966)

108) 램버트, 앞의 책, 35쪽

체화'되지 않는 가운데 '일자'로 묶일 수 있는 '다양체' 내지 '일관성의 평면/공속면'이라는 개념을 통해서 일자와 다자간의 새로운 구도를 확립한다.

바로 이 부분은 분열자 개념에 대한 이해를 위해 시작한 미시적 무의식의 탐구가 어떻게 '차이'에 대한 사유로 결부될 수 밖에 없는지를 드러낸다. 저 분열적인 욕망들과 그들을 다시 하나로 위치시키는 다양체 개념은 곧 일자와 다자간의 대립 내지 변증법으로 요약되는 사유를 넘어서는 지점을 가리키기 때문이다. 이는 들뢰즈 사유를 관통하는 물음, “어떻게 ‘동일성의 형식’을 ‘차이’로부터 사유할 수 있는가?”와 공명한다.

뱅상 데콩브(Vincent Descombes)는 그래서 데리다의 저작과 함께 들뢰즈의 저작이 ‘흔들리는 나침반처럼 지시했었던 현대 형이상학의 주목할 만한 지점’에 이르도록 했다고 평가한다. 이들은 “차이를 통일성의 반대로 생각하지도 않고, 차이를 동일성과 ‘변증법적으로’ 동일한 것으로 이해할 필요도 없는, 비-모순적이며, 비-변증법적인 차이에 대한 고찰”을 보여주었기 때문이다.<sup>109)</sup>

여기서 한 가지 주의할 점은 이러한 ‘다양체’ 내지 ‘일관성의 평면/공속면’이 “‘내부성(interiorité)’과는 아무 상관이 없다.”(D 116; 국175)는 것이다. 다양체가 하나의 총합으로 기능하는 것은, 오히려 언제나 ‘바깥(Dehors)’과 같은 것“으로서이다. 흐름으로서의 ‘욕망기계’란 다른 흐름과의 접속, 절단, 채취를 통해 무한한 발산을 가정하기 때문에, 언제나 ‘외부’와 접속하는 것을 본성상의 귀결로 가질 수 밖에 없다. 다시 말해, ‘내재성’은 자신 안에 갇혀있지 않고, 언제나 외부를 향해 열려있다는 점에서 ‘내부성(interiorité)’의 반대 의미로서 ‘외부성(exteriorité)’을 갖는 것이다.

이와 관련하여 ‘내재적’인 것과 ‘초월적’인 것의 구별 역시 중요하게 다뤄질 필요가 있는데, 분열적인 욕망은 ‘외부성’을 갖는 동시에 ‘내재적(immanent)’이기 때문이다. 반면 정신분석이 가정하는 “오이디푸스적 성욕, 오이디푸스적 이성애와 동성애, 오이디푸스적 거세”에 “욕망적 생산”을 통합시키는 것은 종합의 “초월적” 사용에 해당한다. 이것들은 “무의식의 생산들을 부정”하고 “우월한 사회적·문화적 생산에 기여한다”고 그 억압을 정당화하기 때문이다.

우리는 오이디푸스적 성욕, 오이디푸스적 이성애와 동성애, 오이디푸스적 거세-즉 완전한 대상들, 온전한 이미지들, 특유한 자아들이 있었다는 것을 부정하지 않는다. 우리는 이것들이 무의식의 생산들이라는 것을 부정한다. 게다가 거세와 오이디푸스화는 하나의 근본적 가상을 낳는다. 이 가상은 우리가 다음과 같은 것을 믿게 한다. 즉 현행적인 욕

---

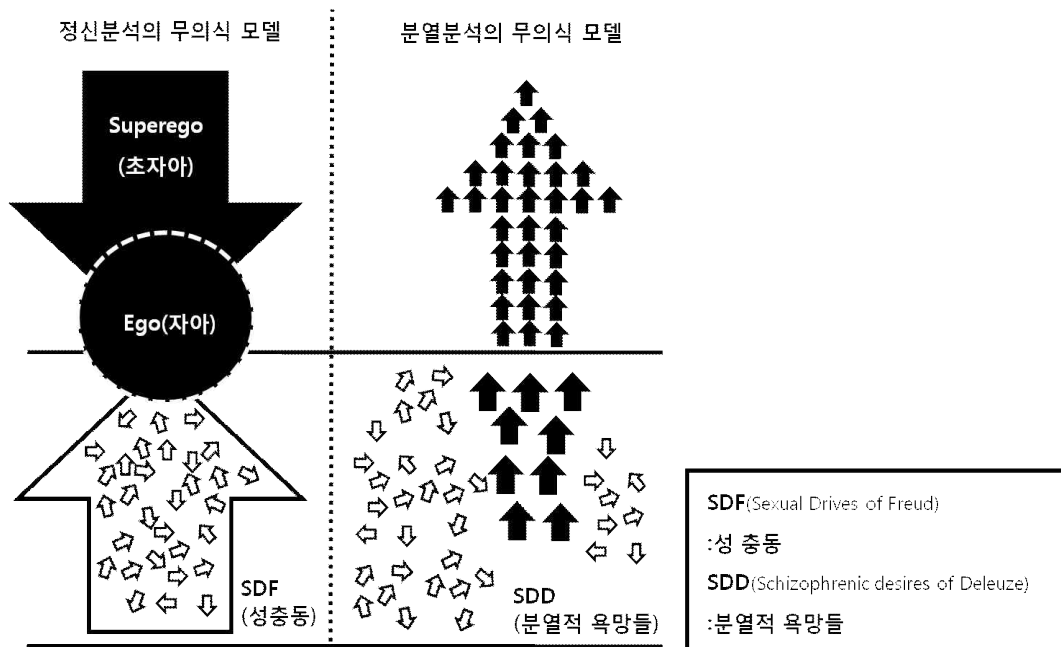
109) Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding, 1981, Cambridge University Press, p.136

망적 생산은 바로 그것을 통합하고 그것을 초월적 법들에 종속시키고 그것을 우월한 사회적·문화적 생산에 기여하게 하는 더 높은 구성체들에 의해 정당화될 수 있다고 말이다(AO 87-88; 국137-138)

즉 정신분석은 본성상 분열적인 무의식을 성욕이라는 하나의 테두리 안에 가두고, 그 무의식을 다시 ‘초월적 법들’에 종속시킴으로써 욕망의 생산적 역량들을 모두 무화시켜버린다. 그 대신 그 초월적 법들에 종속된 욕망이 ‘우월한 사회적·문화적 생산에 기여하게 하는 더 높은 구성체들에 의해 정당화될 수 있다’는 가상을 심는다. 무엇보다 “무의식의 관점에서 볼 때, 성기는 결핍 또는 1차적 박탈에서 출발”하는데, 이는 일단 “주체를 특정한 성을 가진 고정된 자아로” 규정짓는다. 그리고 언제나 결핍으로서 자신을 인식하는 이 주체는 완전한 대상에 종속된다. 이로 인해 “주체는 하나의 결핍으로서 전제군주적인 완전한 대상에 필연적으로 예속해 살아.”(AO 71; 114)가게 된다는 것이다.

반면 들뢰즈·가타리에게 “유일한 주체는 ‘자아’가 아니라 충동”(AO 71; 115)이기 때문에, 이러한 결핍으로서 규정된 주체도, 그렇기에 완전한 대상에 종속되는 주체도 없다. 오직 기관 없는 신체로부터 동력을 얻어 무한한 생산역량을 갖고 접속과 절단, 채취를 거듭하는 부분대상이자 기계로서의 욕망이 존재할 뿐이다. 이때 어떤 ‘법’이나 ‘문화’로 대표되는 ‘초월적’인 요구는 부여되지 않는다. 오직 분열적인 욕망들 ‘내재적’인 관계와 유희 속에서 생산이 발생할 뿐이다.

이러한 욕망의 ‘초월적인 종합’의 모델로서의 정신분석과 ‘내재적인 종합’의 모델로서의 분열분석을 비교·도식화하면 아래와 같이 표현할 수 있다.



[그림 4]

정신분석에는 우선 무의식의 미시적인 욕망들을 단일한 하나의 흐름으로 묶는 작업이 선행하는데, 이것이 바로 성충동으로 표상되는 ‘이드’인 무의식(SDF)이다. 그리고 이러한 무의식은 ‘법적, 문화적, 규범적’ 요구를 초자아로부터 강제받는다. 이 때 미시적인 무의식의 힘들은 1)성충동이라는 단일성으로 환원되고, 2)초자아의 요구에 복종해야 한다는 가설을 통해 3)결과적으로 자신의 생산으로서의 역량은 완전히 무화된다. 이러한 구도에 입각해서 들뢰즈·가타리는 정신분석이 포착했던<sup>110)</sup>, 그렇지만 단일한 하나의 덩어리인 ‘이드’로서 그것을 묶어버렸을 때, 무화될 수밖에 없었던 욕망의 생산적인 역량을 드러내고자 한다. 그것은 어떤 단일한 하나의 덩어리로 통합될 수 없는 분열적인 욕망들(SDD)의 본성상의 특징에 대한 세심한 고찰인 동시에, 그러한 욕망의 역량은 어떤 ‘초월적’인 강제나 요구에 의해서 규정지어서는 안 된다는 주장인 것이다.

110) 프로이트는 무의식을 ‘이드’로 ‘묶어’내는 작업을 할 때에도, 언제나 무의식의 다형성, 무정부성을 염두에 두고 있었다. 그는 단적으로 “이드는 충동들로부터 나온 에너지로 채워져 있습니다. 그런데 거기에는 어떤 조직 체계도 없고 단일화된 의지도 없습니다.” (『서른한번째 강의: 심리적 인격의 해부』, 『새로운 정신분석 강의』, 임흥빈·홍혜경 역, 열린책들, 2016, 101쪽)라고 말한다. 이러한 고찰을 염두에 두었을 때, 우리는 정신분석이 무의식을 하나로 묶어낸 것은, 충동의 다형성을 포착하지 못했기 때문이라서가 아니라, 오히려 그 미시적인 속성을 누구보다 잘 파악하고 있었기 때문에 그것에 대한 통일적인 속성의 부여가 필요하다고 판단했을 것이라고 말할 수 있다.

### 3) 차이의 유희와 과정으로서의 분열자

그리고 바로 이러한 자유로운 욕망의 흐름은 과정으로서의 분열자 개념을 다음과 같이 설명한다.

분열증적 과정이란, 우리를 욕망적 생산으로부터 떼어 놓는 벽이나 극한을 뛰어넘고, 욕망의 흐름들을 지나가게 하는 것이다. (...) 이른바 정상적 자아를 녹여 버리는 끊임없는 파괴의 임무를 자신의 정립적 임무와 견비하지 않는 분열분석은 없다. (...) 분열분석의 임무란, 자아들과 그 전제들을 끈기 있게 해체하는 것, 자아들이 가두고 억압하는 전-인격적 독자성들을 해방하는 것, 자아들이 방출하고 수용하고 또 차단할 수 있을 흐름들을 흐르게 하는 것, 동일성의 조건들에 미치지 못하는 분열들과 절단들을 언제나 더 멀리 더 섬세하게 확립하는 것, 각자를 다시 절단해서 타인들과 묶어 집단을 만드는 욕망 기계들을 조립하는 것이다.(AO 435; 국597-8)

곧 분열증적 과정이란, 무의식의 본성상의 귀결이라고 할 수 있는 ‘흐름’이 그 자체로 막힘없이 지나가기에, 충동과 미시적 힘들이 갖는 미규정적 다양성이 그 자체 긍정되는 상태를 뜻한다. 즉 과정으로서의 분열자 개념은 그 자체가 ‘차이들의 유희’를 나타낸다고도 말할 수 있다. 같은 맥락에서 콜브룩은 “욕망을 어떻게 사유하는가는 차이를 어떻게 사유하는가와 밀접한 관련이 있다.”<sup>111)</sup>고 말한다.

들뢰즈는 ‘임상적 실체’로서의 분열증<sup>112)</sup>이 아닌 ‘과정’으로서의 분열증, 즉 분열자 개념을 제시하고자 했다는 점을 앞서 보았다. 가타리 역시 이와 유사한 질문을 받고는 “우리는 항상 분열적 과정과 분열적 과정이 정확히 멈추거나 공전하고 있는 정신병원의 분열증 환자를 구별해왔”다고 답한다.<sup>113)</sup> 그가 임상적 실체로서 분열증 환자를 ‘분열적 과정이 멈추거나 공전하고 있는’ 상태라고 서술하고 있음에

111) 클레어 콜브룩, 앞의 책, 213쪽

112) 크레펠린(E. Kraepelin)의 구분에 따라 프로이트는 주로 ‘조발성 치매’라는 용어를 사용하지만, 블로일러는 이 질병의 근본적인 증상인 분열을 상기시키고자 정신분열증이라는 용어[그리스어 schizō(쪼개다, 가르다)와 phrēn(정신)의 합성어]를 도입한다(1911). 분열Spaltung의 결과는 심리생활의 서로 다른 영역(사고, 감정, 행위)에서 찾아볼 수 있지만, 그것은 무엇보다 사고의 흐름을 지배하는 연상장애를 나타낸다. 이 때 병적인 과정의 직접적 표현인 <1차> 증상과, 발병과정에 대한 <병든 정신의 반응>에 해당하는 <2차> 증상이 구분된다. 연상의 해체로 정의되는 1차과정과 달리 2차과정은 관념들이 감정의 복합체 아래 집결되는 방식을 지칭한다. 가령 ‘야망 속에 사는 정신 분열증 환자는 자기의 욕망만을 꿈꾸기 때문에, 그것의 실현에 방해가 되는 것은 그에게 존재하지 않는다. 그런 식으로 관념 복합체가 형성될 뿐 아니라 강화된다. 그러한 복합체에서 다른 관념으로 가는 연상의 길은 사용되지 않기 때문에, 적절한 연상은 효력을 상실한다. 감정으로 점철된 관념 복합체는 계속해서 더 분리되어, 점점 더 독립에 이르게 된다.(심리 기능의 분열)’, Bleuler E., Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien, Leipzig und Wien, 1911, (장 라플랑슈, 『정신분석사전』, 419쪽 재인용)

113) 펠릭스 가타리, 『분자혁명』, 윤수종 역, 푸른숲, 42쪽



유의해야한다. 이들이 병리적 증상으로서의 분열증과 거리를 두는 것은 그들이 단순히 미쳐있기 때문이 아니다. 오히려 그들이 이미 하나의 ‘증상’으로서 ‘목적없이 빙빙돌고 있는’ 사람처럼, 자신의 분열증적 과정을 공전하거나 멈춤의 상태로 ‘고착’시켜버렸기 때문이다.

반면 ‘과정’으로서의 분열자란, 그러한 고착됨없이, 자유로운 흐름을 자신의 동력으로 삼는다. 그로써 그 자체를 하나의 긍정적인 효과로 생산해낸다. 이어 가타리가 자신이 “혁명가가 목적없이 빙빙 돌고 있는 미친 사람들과 자신을 동일시해야 한다고 말한 것이 아니라, 혁명가가 분열적 과정의 양태에 따라 자신의 기획을 진전시켜야 한다고 말한 거지요”라고 덧붙이는 대목은 이러한 맥락에서 이해된다.

즉 이들이 ‘임상적 실체’라고 하는 분열증과 거리를 두고자 하면서도, 그를 고집스럽게 주장하는 것은, 어떤 것에도 속박되지 않는 분열자가 내보이는 자유로운 유동성을 자신의 동력으로 삼고자 했기 때문이었다. “욕망기계들을 정확하게 정의하는 것은, 모든 방향에서 또 모든 방면에서 무한히 연결할 수 있는 그것들의 능력(pouvoir)”(AO 469; 국638)이라고 들뢰즈가 단언하듯, 욕망기계로서 분열자는 무엇보다 그것의 무한한 ‘능력’에 방점이 찍히는 것이다.

그러나 일단 그러한 자유로운 유동성이 사고의 편에서건, 행동의 편에서건, 현행적인 ‘증상’으로 드러났을 때, 흐름은 유동성을 잃어버리고 ‘광증’의 상태에 고착되고 만다.<sup>114)</sup> 달리 말하면, 이들이 구분하고자 하는 두 개념의 변별점은 그것이 ‘흐름’인가 ‘고착 내지 정지’인가라고 할 수 있다. ‘흐름(flux)’이라는 개념은 들뢰즈의 무의식 이론은 물론 그의 사유 전체를 지배하는 중요한 위치에 서있다.<sup>115)</sup>

여기서 들뢰즈는 레비-스트로스(Claude Lévi-Strauss)부터 흥미로운 개념을 빌려온다. 레비스트로스는 한정된 재료를 활용해야 하는 신화적 사고를 일종의 지적인 ‘손재주꾼(bricoleur)’에 빗대어 설명한 적이 있다. 연장이나 재료를 중시하는 엔지니어와 달리, ‘손재주꾼’은 ‘손쉽게 갖고 있는 것’으로 승부를 본다는 것이다.

114) 들뢰즈는 1989년 이후 니체의 상태가 바로 이런 ‘고착’적인 상태를 지칭하게 되었다는 점을 그 이전의 건강상태와 비교하여 다음과 같이 적고 있다. “건강으로부터 병으로, 병으로부터 건강으로의 이동 자체가 그것이 비록 이념의 수준에서의 이동일지라도 하나의 탁월한 건강이며 그러한 이동 그리고 그러한 이동에서의 경쾌함이야말로 ‘위대한 건강’의 징표다. 이것이야말로 니체가 마지막까지(즉 1888년까지), “나는 절대로 병자가 아니며 실은 극히 건강하다”고 말할 수 있었던 근거다. 우리는 마지막에 나쁜 결과로 끝났다는 사실을 상기시키는 일은 피할 것이다. 왜냐하면 정신착란에 이른 니체는, 정확히 말해서 이러한 이동성과 이동의 기법을 상실한 니체는 **자신의 건강에 의거해서** 병으로부터 건강을 보는 관점을 더 이상 가질 수 없었기 때문이다.”(ND 9-10; 국17-18)

115) ‘정착적 분배’의 대(對)개념인 ‘유목적 분배’(DR 356; 국583), ‘끈적이는 리비도’의 대개념인 ‘막힘없이 흐르는 리비도’(AO 77; 국123) ‘흠패인 공간’의 대개념인 ‘매끄러운 공간’, ‘코드화, 초코드화’와 ‘영토화’의 대개념인 ‘탈코드화’와 ‘탈영토화’ 등 들뢰즈 사유가 정향하는 궁극적인 방향지는 언제나 흐름을 지시한다.

그가 갖고 있는 도구와 재료는 항상 얼마 안 되고, 그나마 잡다한 것들이다. 그러나 그는 그로부터 “본래 모습을 재생시키는가 하면 완전히 새것을 만들어내기도 한다.”<sup>116)</sup> 말하자면 무의식의 흐름들이란 각자 저마다의 방향을 갖고 제멋대로 유행하는 ‘잡다한 것’들이다. 그러나 손재주꾼처럼, 무의식은 이로부터 ‘완전히 새 것’을 만들어낸다. 도구를 닥치는 대로 써서 만든다는 저 브리콜라쥬(bricolage)의 기법처럼, 무의식의 왕성한 생산력은 분열증적 흐름들을 무한한 배치로 조합해낸다. 이를 들뢰즈·가타리는 ‘기계’라고 지칭하는 것인데, 여기서 기계의 작동으로서의 “생산하기와 생산물을 구별할 여지는 없다.”(AO 14; 국31). 오직 그러한 왕성한 생산력으로서의 활동이 있을 뿐이다. 이에 따라 과정으로서의 분열자는 무의식의 생산적인 흐름 그 자체를 가리키게 된다.

#### 4) ‘호모 나투라(hommo natura)’로서의 분열자

그러나 들뢰즈·가타리는 여기서 멈추지 않는다. 사실 『안티 오이디푸스』의 커다란 기획 중 하나는, ‘호모나투라(Hommo natura)’로서의 인간에 대한 고찰이었다. 저자들은 『안티 오이디푸스』의 처음부터 ‘인간과 자연’, ‘산업과 자연’, ‘사회와 자연’간의 구별관계를 문제삼았다.(AO 9; 국26)

통상 우리는 사회 안에서 ‘생산’, ‘분배’, ‘소비’를 구별하여, 그것들에 상대적으로 독립된 영역들을 부여한다. 그러나 ‘욕망기계’에 입각해 “모든 것은 생산”(AO 10; 국27)이라고 규정하는 들뢰즈·가타리에게 이러한 구분은 “자본주의적 존재가 (...) 필연적으로 갖는 허위의식”(AO 9; 국26)에 불과하다. 실로 모든 것은 생산이고, 등록과 소비 역시 하나의 생산들이며, 이런 점에서 “‘인간’과 ‘자연’의 구별은 없다.”(AO 10; 국27)는 것이다. 산업 역시 이러한 관점에서는 “효용이라는 외면적 관계 속에서 파악되지 않고, 자연과의 근본적 동일성 속에서 파악”된다. 그리고 “이 때의 자연은 인간의 생산 및 인간에 의한 생산으로서의 자연을 가리킨다.”(AO 9; 국27)

이 부분에서 들뢰즈·가타리는 인간은 “만물의 왕이 아니”라고 말한다. 오히려 인간은 “온갖 형태 또는 온갖 종류의 깊은 삶과 접촉해”있다는 점에서 그리고 “별들 및 동물들도 짙어지고 있고, 기관-기계를 에너지-기계로, 나무를 자기 몸으로, 젖가슴을 입으로, 태양을 엉덩이로 끊임없이 가지 뻗는 자, 즉 우주의 기계들의 영원한 담당자”(AO 10; 국27)이기 때문이다. 생산하는 자와 생산물이 구별되지 않듯이, 하나의 흐름으로서의 욕망과 그것이 생산해내는 대상 내지 그것을 생산하는 주체로서의 욕망이 구별되지 않는 듯, 자연과 인간, 인간과 산업, 산업과 자연은

116) 레비 스트로스, 『야생의 사고』, 안정남 역, 한길사. 1996, 69-71쪽

오직 ‘생산’을 매개로 하나의 의미를 획득한다. 이들은 모두 “무의식의 자기-생산 (auto-production) 지역들에 도달했기 때문이다.”(AO 68; 국111) 저자들이 “분열자를 **호모 나투라**로 규정”(AO 29; 국53)하는 것은 이러한 맥락에서 이해된다.

이러한 ‘산업=자연=역사’라는 등식을 수용한다면, 자본주의와 그 제약에서부터 자유로운 분열분석의 진실된 주체는 어떤 인격적인 주체일 수 없다. 그것은 “‘세계의 노동자들이여, 단결하자’라는 구호에서의 프롤레타리아도, ‘이드’가 있는 곳에 ‘자아’가 존재한다<sup>117)</sup>는 정신분석의 구호에서 나타나는 자아도 아니라, 바로 니체적 ‘권력에의 의지’와 유사한 생산적이고 능동적인 삶의 힘으로서의 무의식”<sup>118)</sup>일 것이다.

이로부터 저자들은 “우리는 모두 분열자이다”(AO 80; 국126, 강조는 인용자)라고 주장할 권리를 갖게 된다. 여기서 ‘자연으로서의 인간’, 즉 ‘호모나투라 (Homo natura)’는 다른 아닌 ‘자연과의 근본적인 동일성’속에서 쉬지 않고 흐르며 생산하는 능동적인 삶의 힘을 뜻한다. 이러한 흐름으로서의 분열적인 욕망, 그것이 들뢰즈·가타리가 ‘과정’으로서의 분열자라고 했을 때, 의미했던 바일 것이다. 우리는 모두 ‘분열적’인 욕망의 흐름에 따라 다른 흐름들과 접속해서 그 흐름을 절단·채취하는 가운데 무한한 생성을 창조해낼 뿐이라는 점에서 ‘분열자’이다.

마지막으로 우리는 왜 들뢰즈·가타리가 왜 유독 ‘욕망’을 강조하는지, 어찌하여 생산이라는 역량은 욕망으로부터만 도출되는지, 왜 그것은 통일적인 유기체를 부정하는 동시에 통상적인 심리학이 가정하는 ‘쾌락’과도 구별되는 특권적인 위치를 점하는지를 물을 수 있다. 들뢰즈는 『차이와 반복』에서부터 “확실히 무의식은 욕망하고 또 욕망밖에 할 줄 모른다”(DR 140; 국242)고 단언했는데, 그것은 과연 쾌락의 추구를 가리키는 것이 아닌가? 그로써 결국 이들의 분열분석은 다시 표준적인 심리학으로 되돌아가는 것이 아닌가?

관련하여 우리는 들뢰즈가 1977년 작성한 미셸 푸코에게 보내는 편지<sup>119)</sup>에서

117) 들뢰즈는 「송장이 된 정신분석을 분석하십시오」라는 글의 첫머리를 “‘그것’이 있었던 곳, 그곳에서 나는 주체로 들어서야만 한다(Wo es war, soll Ich werden)”는 정신분석의 저 유명한 명제로 시작한다.(D 95; 국143)

118) Holland, Ibid, p.54

119) Deleuze, “Désir et Plaisir”, Magazine Littéraire, N°325, 1994, p.59-65(이 글은 다시 들뢰즈의 짧은 논문 모음집인 *Deux régimes de fous*, p.112-122에 실린다). 이 텍스트를 소개하면서 서문에서 프랑수아 에발드(François Ewald)는 이 편지의 배경을 다음과 같이 전하고 있다. “여기 소개하는 텍스트는 단지 미발표라는 점 외에도 친밀하고 비밀스럽고 속내를 드러내 보이는 무엇인가를 갖고 있다. 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)는 A에서 H까지 분류되어있는 이 메모들을 내게 주면서 미셸 푸코(Michel Foucault)에게 전해달라고 부탁했었다. 1977년의 일이다. 당시는 푸코가 『성의 역사』의 서론 격이던 『앎에의 의지』를 출간한지 얼마 되지 않았을 때이다. 『앎에의 의지』는 성 해방투쟁이 사유되고 있는 범주들의 작용을 다시 문제 삼고 있었다. 그 책은 제대로 이해되지

자신과 푸코간 차이점을 ‘욕망(désire)’과 ‘쾌락(plaisir)’의 구분으로 제시했었다는 점을 참조할 수 있다. 이 직전 해에 푸코는 『성의 역사』인 ‘1권: 앞예의 의지’를 출간한다. 들뢰즈는 이러한 푸코의 시도가, 권력을 더 이상 “부정적인 범주들(광기, 범죄와 같은 ‘감금’의 대상)에 근거하지 않고, 소위 긍정적인 범주(섹슈얼리티)에 근거”한다는 점을 들어 “『감시와 처벌』보다 한 걸음 더 나아간다”(RF 113)고 평가한다. 그럼에도 들뢰즈는 푸코와 자신간의 좁힐 수 없는 간극을 발견하는데, 그것은 푸코가 “나는 ‘욕망’이라는 단어를 참을 수가 없다”고 한 데 대한 동일한 응답으로, 들뢰즈가 “나 역시 ‘쾌락’이라는 단어를 참기가 힘들”다는 말로 집약한 것이다. 들뢰즈는 “이것은 단순히 단어의 문제가 아니”라고 하는데, 푸코가 “권력의 대항권력으로서의 쾌락”을 탐구했던 것과 달리, 들뢰즈는 “권력에 대한 욕망의 우선성”(RF 115)을 중시하고 있었기 때문이다.

들뢰즈는 “쾌락이 대항권력을 활성화하며 미셸이 어떻게 이러한 쾌락의 개념을 구상하는가”라고 묻는다. 들뢰즈에게 “저항이라는 현상들의 위상은 전혀 문제가 되지 않는다.” 오직 “욕망이 사회적 장을 배치‘하는 것이고, “이 배치들에 의해 생산되는 동시에 그것들을 파괴하고 또 매꾸는 것이 권력의 장치들”(RF 118)이기 때문이다. 즉 들뢰즈의 입장에서 ‘권력’이란 부차적·파생적인 것이며, 일차적인 것은 그들을 생산하는 ‘욕망’이다.

우리는 이 짧은 글에서 “왜 욕망인가?”라는 질문에 대한 들뢰즈의 한 가지 답변을 참조할 수 있다.

내가 말하는 욕망은 어떤 결핍도 내포하지 않는다. 그것은 자연적으로 주어진 것도 아니다; 그것은 작동하는, 이질적인 배치와 일체를 이룬다. 그것은 감정(sentiment)이 아니고 감응(affect)이다; 그것은 주관성에 반하는 ‘개체성(haecceité)’이다, 즉 그것은 사물이나 사람이 아닌 사건(événement)이다. 그리고 무엇보다도 그것은 강렬도(intensité), 문턱(seuils), 그래디언트, 흐름에 의해서만 정의되는 내재성의 장 혹은 “기관없는 신체”의 구성을 의미한다. (...)미셸이 사드에게 중요성을 부여했던 반면 나는 반대로 마조흐에게 중요성을 부여했던 것이 단지 우연만은 아니다.<sup>120)</sup> 내가 매저키스트라고 말하거나 미셸이 새디스트라고 말하는 것으로는 충분치 않다. 그것은 그럴 듯하게

---

못했고, 당시 이미 자기 자신으로부터 벗어나 『쾌락의 활용』과 『자기에의 배려』의 문제틀로 변전하려고 애쓰고 있던 푸코의 위기로 받아들여졌다. 이것이 자신의 친구가 고통받고 있다고 느꼈던 들뢰즈로 하여금 이 글을 쓰게 한 이유이다: 여기서 그는 푸코와 자신이 일치하는 점과 그렇지 않은 점을 정리하고 있다. 이것은 비판이 아니고 논쟁은 더더욱 아니다. 그보다는 단절되었던 대화를 재개하고자 하는, 깊은 우정에서 발현된 하나의 초대라고 보아야 한다.”

120) 들뢰즈는 Sacher-Masoch에 관한 책을 한 권 저술한 바 있다. *Présentation de Sacher-Masoch: la Vnus a la fourrure*, 1967

들릴지는 모르지만 사실이 아니다. 마조흐가 나의 관심을 끄는 이유는 “고통” 때문이 아니라, 쾌락이 욕망의 긍정성과 내재성의 장의 구성을 중단시킨다는 생각 때문이다 (같은 방식으로, 아니 차라리 다른 방식으로 궁정식 연애에서 내재성의 장 내지 기관 없는 신체의 구성을 들 수 있는데, 이 경우 욕망에는 어떠한 결핍도 없고 욕망은 그 과정을 중단시킬 모든 쾌락들로부터 자유롭다). (RF 119-120)

여기서 들뢰즈가 강조하는 것은 ‘욕망의 긍정성’ 내지 ‘내재성의 장’으로서의 욕망이다. 그가 푸코의 ‘쾌락’에 공감하지 못한다면, 그는 쾌락이 “욕망의 긍정성과 내재성의 장의 구성을 중단시킨다는 생각”을 했기 때문이다. 쾌와 불쾌를 “모든 감각 지각이 유용과 유해에 따라 내리는 가치판단”(VP 347; 영275; 국312)에 불과한 것이라는 니체의 입장을 수용하는 들뢰즈에게 ‘쾌락’은 그 자체로 일차적인 가치를 갖지 못한다. 오히려 ‘분열적 욕망’에 따라 제각각의 방향으로 뻗어나가려는 역량을, 자신의 방향으로 통제하려는 것이 쾌락일 것이다. 쾌락을 추구한다는 것은 그것을 느끼는 “신체에 하나의 조직을 부과하는 것”(RF 120)과 다르지 않기 때문이다. 무엇보다 “배출-쾌락(plaisir-décharge)”(D 119; 국179)이라는 단어가 드러내듯, 쾌락은 ‘배출’하고 ‘만족’하고자 한다. 결과적으로 그를 통해 끝없는 이행에 종지부를 찍고자 한다. 프로이트의 설명을 참조한다면, 쾌락이란 일종의 ‘긴장의 완화’ 내지 ‘해소’를 이루는 데서 발생하는 것이기도 하다. 들뢰즈는 이러한 쾌락의 과정을 “자신을 되찾기”(D 119; 국179)라고 규정하는데, 여기서 ‘자신을 되찾’는다는 것은, 이행의 중단으로서, 한 사람의 ‘인격’으로서 고정되어 버린다는 것을 의미한다. “가장 아찔한 쾌락들, 또는 가장 인위적인 쾌락들조차” 다시 본래 상태를 복원시켜, 긴장의 완화를 추구한다는 점에서, 어떤 식으로든 이행의 단절을 의미하기 때문이다. 이는 들뢰즈·가타리가 강조하는 ‘기관 없는 신체’와 정반대되는 방향을 가리키는 것일 수 밖에 없었다.

반대로 들뢰즈가 위의 글에서 예화하고 있는 ‘궁정식 연애(amour courtois)’는 『천개의 고원』에 도가(道家)에서 전하는 사정(射精)하지 않는 성행위에 대한 언급<sup>121)</sup>과 함께 자주 등장하는 사례이다<sup>122)</sup>. 이는 특히 ‘6. 기관 없는 신체를 어떻게

121) 들뢰즈·가타리는 성행위를 도덕적인 가치판단에 복속시키는 유교와 달리, 성행위 자체를 여성적 에너지와 남성적 에너지의 ‘순환 및 (에너지의) 배가’로 보았던 도교를 다음과 같이 언급한다. “서기 982-984년에는 중국 도가(道家)의 경전에 대한 일본의 대규모 편찬사업이 이루어졌다. 우리는 거기서 여성적 에너지와 남성적 에너지 사이에 있는 강렬도들의 회로 형성체를 볼 수 있다. 여기서 여성은 타고난 또는 본능적인 힘(陰)의 역할을 하는데, 이는 남성에게 도둑맞거나 전달되며, 이번에는 남성이 갖는 전달된 힘(陽)이 더더욱 타고난 힘으로 된다. 이것은 능력의 증가다. 이런 순환 및 배가(倍加, multiplication)의 조건은 남성이 사정(射精)하지 않는다는 것이다. 여기서 문제는 욕망이 내적 결여임을 입증하는 것이 아니며, 외재화할 수 있는 일종의 잉여가치를 생산하

만들것인가?’에서 “외적인 쾌락의 포기나 지연”으로서 “욕망이 더 이상 아무것도 결여하지 않으며, 스스로 채우고 있으며, 자신의 내재성을 건축하는”(MP 193; 국 300) 것의 사례로 제시된다. 통상 ‘궁정식 연애’란 중세시대 기사의 귀족 계급의 여성을 향한 섬김과 숭배형태로 나타난다. 이때 사랑은 철저하게 육체적인 쾌락을 허용하지 않고, 성적 쾌락을 끊임없이 지연시키는 형태를 취한다. 들뢰즈·가타리는 궁정식 연애는 “종교적 초월성과 쾌락주의적 외부성 양자를 모두 거부”한다고 설명한다.<sup>123)</sup> “하나의 인격 내지 주체의 감정(affection)인 쾌락을 추구하는 일반적인 연애와 달리, “인격을 넘어서는 욕망의 과정 속에서”(MP 193; 국300) 행해지는 ‘궁정식 연애’가 저자들에게 중요한 사례로 언급되는 것은 바로 이 때문이다.<sup>124)</sup>

더불어 이 글이 『안티 오이디푸스』와 『천개의 고원』의 과도기에 해당하는 시기에 쓰여졌다는 점은 중요하다. 여느 해석가의 지적처럼 비록 『천개의 고원』에서는 “분열자의 이미지가 훨씬 드물게 등장”<sup>125)</sup>하였더라도, 저자들은 결코 ‘욕망’을 떠받치고 있는 ‘분열적인 특성’을 포기하지 않았기 때문이다. 앞서 하나의 ‘배아적 흐름’으로서 절단과 채취의 방식으로 작동하는 ‘욕망기계’를 떠받치고 있는 것은 ‘기관 없는 신체’라는 점을 살펴보았다. 들뢰즈는 여기서 다시 욕망을 “흐름에 의해서만 정의되는 내재성의 장 혹은 ‘기관 없는 신체’의 구성”이라고 말한다.

더욱이 들뢰즈는 “나는 스스로를 주변인으로 자처하는 사람들에 대해 미셀이 가지고 있는 공포를 공유한다. 광기와 범죄, 변태, 마약 등등에 관한 낭만주의는 점

---

기 위해 쾌락을 지연시키는 것도 아니다. 그것은 강렬적인 기관없는 신체를 구성하는 문제다. 도(道), [즉] 내재성의 장에서 욕망은 아무 것도 결여하지 않으며, 따라서 어떤 외적, 초월적 기준에도 연결되지 않는다.” MP 194-195; 국301.

122) MP 150; 국231, 184; 국282 193-195; 국300-302, 213; 국333, 232; 국360, 354; 국547, 398; 국615, 498; 국768

123) 저자들에 따르면 “기사도 연애와 궁정식 연애의 큰 차이는 ‘기사들에게는 사랑에 부여된 가치는 항상 외부에 있다’”는 점이다. “그에 반해 궁정 체계 안에서 시험은 본질적으로 사랑의 내부에 있”(MP 194; 국301)다. 즉 들뢰즈·가타리는 사랑을 ‘외부’의 초월적인 데서 구하는 기사도 연애와 달리, 궁정식 연애가 ‘내부’에서 사랑을 작동시킨다는 점에 주목한다.

124) “궁정식 연애에서 “기쁨”이란 마음의 교환, 시험 혹은 ‘시련’이다. 욕망에 외적이지도, 욕망의 구도[평면]을 초월하지도 않는, 그렇다고 인격에 내적이지도 않은 모든 것이 허용된다. 가장 가벼운 애무도 오르가즘만큼이나 강력할 수 있다. 오르가즘은, 자신의 권리를 추구하는 욕망에 관련된 하나의 사실, 차라리 통탄할 만한 사실일 뿐이다. 모든 것이 허용된다: 고려해야 할 유일한 것은 쾌락이란 욕망의 흐름 그자체, [즉] 내재성이리라 하는 것이며, 그것이 그 흐름을 가로막는 것 혹은 세 개의 유령들--내적 결여, 지고한 초월성, 겉으로 드러난 외재성--에 의존하게 하는 척도를 대신해야 한다는 것이다. 욕망이 쾌락의 규범이 아니라면, 이는 채울 수 없는 결여의 타이가 아니라 반대로 그 긍정성, 바꿔 말하면 그것이 자신의 과정을 거치면서 그려내는 일관성의 구도 덕분이다.”(MP 194; 국301)

125) 램버트, 앞의 책, 19쪽

점 더 참을 수 없는 것으로 느껴진다. 내가 보기에 (...) 욕망의 배치는 주변인들 (les marginaux)에 의해 창출되는 것이 아니다. 반대로, 객관적인 선들(lignes objectives)이, 주변인들이 여기저기 자리잡고 있는 사회를 횡단하면서, 매듭과 소용돌이를 만”(RF 118)든다고 말한다. 욕망은 ‘주변인들’로 표상되는 인물에 귀속될 수 없다. 오히려 욕망은 어떤 인칭이나 인물로 환원될 수 없는 복수성을 갖는다는 점에서 ‘분열적’이다. 그렇기에 우리는 반대로 욕망은 오히려 ‘주관적’이기보다 ‘객관적’이라고 말할 수 있는 것이다. 그러한 분열적 욕망의 ‘부동의 모터’인 ‘기관 없는 신체’가, 자신의 무한한 생산역량이자 미규정적 속성으로서 이러한 ‘객관적인 선들’을 내포하기 때문이다.

## 나. 『차이와 반복』에서 미시적 무의식 개념

그리고 이러한 주장을 담은 분열분석이라는 시도 내지, 무의식을 일종의 ‘분열적’인 것으로 사고하는 것을 우리는 『차이와 반복』에서도 동일하게 발견할 수 있다. 들뢰즈는 『차이와 반복』 ‘2장: 대자적 반복’의 1~3절까지 시간의 세 가지 종합을 통해 반복의 역동적인 운동을 펼친 후에, 4절에서 다시 이를 생물심리학적 삶에 적용시키는 시도를 보이고 있다. 단연 이는 심리적 조직화를 ‘메타심리학’의 지위에서 해명하고자 했던 프로이트의 작업에 대응해, 자신의 존재론을 바탕으로 생물심리학적 개체화를 재조직하겠다는 의지의 표현이다.

『차이와 반복』에서 제시되는 ‘미시적 무의식 이론’은 “무의식은 미분적이고 문제적이며 잠재적이다”는 명제로 요약할 수 있다. 여기서 ‘미분적(différentiel)’, ‘문제적(problématique)’, ‘잠재적(virtuel)’이라는 세 개의 술어는 모두 동등하게 중요성을 갖는다. 이들은 모두 ‘단 하나의 성충동 내지 대타자를 향한 욕망 등으로 환원시키지 않고, 그 자체 복수적이고 분열적인 무의식을 어떻게 사유할 수 있을 것인가’라는 동일한 물음 안에서 제출되는 복수의 해답들인 셈이다.

### 1) 들뢰즈 존재론의 두 국면

세 가지 특성을 고찰하기에 앞서 들뢰즈가 전개하는 존재론이 어떤 도식으로 전개되는지를 예비적으로 살펴보는 것이 도움이 될 수 있을 것이다.

들뢰즈의 존재론을 구성하는 두 국면은 잠재적인 것과 현행적인 것이다. ‘존재 아니면 무(無)’라는 식의 고정불변의 실체로부터 존재론을 전개하려는 사유에 반대해 생성과 변화로서 존재를 탐구하려는 들뢰즈의 존재론은 발생에 대한 탐구이기도 하다. 바로 이 때 그가 사유하는 “발생은 잠재적인 것이 현행화되는 과정”(DR 238;국401)이라는 것이다. 모든 존재를 정초짓는 기저에는 오직 차이들 뿐임을 강조하는 들뢰즈의 존재론에서는 잠재적인 것 뿐 아니라 개체화를 거쳐 현행화된 개체들 역시 차이일 뿐이다. 여기서 우리는 다음과 같이 물을 수 있다.

모든 차이들은 개체를 통해 담지되지만, 그렇다고 해서 그 모든 차이들이 개체적인 것은 아니다. 어떤 조건에서 차이는 개체적인 것으로 사유되는 것인가?(DR 319;국527)

오직 차이나는 것들만이 존재할 때, 그리고 그것들이 어떤 특정한 조건을 거쳐 현행화된다고 할 때, 우리는 ‘차이는 어떤 조건에서 개체적인 것으로 사유되는가?’라고 물을 수 있다는 것이다. 이러한 지점에서, 들뢰즈는 잠재적인 것이 현행화되는 과정의 “중간단계”로서 생성의 운동의 겪게되는 “개체화”(DR 324;국534)를 제



시한다. 그러나 그가 의미하는 개체화란, 통상적인 의미의 안정적인 유기체와는 관련이 없다. 오히려 그것은 “어떤 준안정적인 상태, 다시 말해서 어떤 ‘불균등화’의 현존을 가정한다.”(DR 317;국524) 즉 들뢰즈는 차이를 무화시키는 가운데, 통일적인 유기체가 출현하는 것을 개체화라고 칭하는 통상의 용법을 거부한다. 오히려 그는 차이들이 본성상 갖는 “불균등한 것들 사이의 소통 활동으로 출현”하는 것을 ‘개체화’라고 칭한다. 이로써 출현하는 개체 역시 이런 불균등한 요소들 사이에 상응하는 개체 각자의 독자적인 성질을 지시하는 ‘특이성(singularité)를 간직하는 저장소가 된다.

들뢰즈는 이러한 불균등한 요소들을 보다 구체적으로 ‘미분적 요소들’이라고 칭한다. 때문에 현행화와 짝지어진 잠재성은 1)미분적 요소들과 그에 상응하는 2)특이성이라는 두 층위를 각각 반쪽씩 갖고 있는 하나의 장으로서 드러난다. 들뢰즈가 ‘이념(idée)’이라는 말로 지시하는 것은 이러한 잠재성의 장을 뜻한다. 이념은 “미분적 요소들 사이의 비율적 관계들로 이루어진 어떤 잠재적 다양체들”(DR 315;국521)이자 “이 비율적 관계들이 변이들, 특이점들과 이 점들의 변형들 등으로 이루어진 어떤 다양체들”(DR ;국547)이다.

모든 사태는 이념적인 반쪽과 현행적인 반쪽으로 나뉜다. 이때 이념적인 반쪽은 잠재적인 것 안에 잠겨있고, 한편으로는 미분비들에 의해, 다른 한편으로는 그에 상응하는 독특성들로 구성된다. 반면 현행적인 반쪽은 한편으로는 이 미분비들을 현행화하는 질들에 의해, 다른 한편으로는 이 특이성들을 현행화하는 부분들에 의해 구성된다. 전혀 닮지 않은 커다란 두 반쪽은 어떻게 서로 맞물리는 것일까? 그 둘의 끼워 맞춤을 보장하는 것은 개체화이다. (DR 358;국586)

때문에 우리는 현행화의 과정과 분리할 수 없는 이념의 운동을 떠올릴 수 있다. 모든 현행화과정은 질적인 것 내지 연장적인 것, 종적인 것 내지 유기적인 것으로 분화하지만, 그러한 분화는 언제나 비율적 관계들에 의거해서 그리고 특이성들에 의거해서 분화된다.(DR 316;국522) 들뢰즈가 ‘미분’을 뜻하는 *différenciation*과 ‘분화’를 뜻하는 *différenciation*을 병기하여 “**미/분화** *différenciation*”(DR 316;국522)라고 쓰는 것은 이 때문이다. 언제나 이념 안의 미분비들의 상태나 잠재적 다양체를 가리키는 동시에, 질적이고 외연적인 계열들의 상태를 지시하는 이 개념은 이념적인 반쪽과 현행적인 반쪽을 표현한다.

그러나 아직 이념만으로는 현실화의 조건이 충분히 규명되지 않는다. 우리는 여전히 “이념은 어떻게 어떤 분화된 질과 연장들 안에서 구현되도록 규정되는가?”라고 물을 수 있기 때문이다. 이런 물음에 답하는 것이 바로 “강도(intensité)”이다.

강도, 바로 차이 그 자체는 어떤 미분비들과 그에 상응하는 특이성들을 표현한다. “강도들이 표현하고 가정하는 것은 미분비들 말고는 없다.”(DR 324;국535) 개체가 일어나는 이념적 장을 구성하는 미분적 요소들과 미분적 관계들 그리고 이 관계들에 상응하는 특이성들을 표현하는 것이 바로 강도이고, 강도란 그 점에서 미분적 관계들에 상응하는 어떤 종들, 특이성들에 상응하는 어떤 조직화된 부분들 안에서 이념이 구현되도록 규정한다.

한편으로 차이가 현행화되는 조건을 형성하는 것이 미분비들과 그에 상응하는 특이성들로 구성된 이념의 장이라면, 우리는 현행화를 명령하는 것이 개체화라고 말할 수 있을 것이다. 때문에 오직 차이로부터 모든 존재가 배태된다는 들뢰즈의 사유는 결코 무질서한 카오스의 상태에서부터 마구잡이식으로 아무렇게나 존재가 출현한다는 식으로 전개되지 않는다. 그것은 오직 특정한 미분비와 그에 상응하는 특이성들에 의해 엄격히 제한되는 하나의 자장 속에서 발생한다. 다른 한편으로, 그러한 특정한 이념이라는 잠재성의 장 속에서 잠재적인 것들은 특정한 조건들을 통해 현행화된다. 그 특정한 조건들을 제공하는 것 내지 그를 통해 개체화라는 종합을 이뤄내는 것은 강도의 역할이다. 이것이 바로 들뢰즈가 강도라는 말로, 이념을 표현하는 것인 동시에 이념을 구현하는 것으로서 개체화를 작동시키는 차이 그 자체를 제시하는 대목에서 고찰되는 내용이다. 그런 점에서 “개체화의 장, 개체화하는 차이들을 구성”(DR 326;국537) 하는 것은 강도이고, “개체화는 강도의 활동”(DR 318;국525)이라고 우리는 말할 수 있는 것이다.

나아가 이념을 표현하는 강도와 그로써 표현되는 미분비들과 특이성들로서의 이념은 잠재성의 장 뿐만 아니라 현행적인 것들 속에서 공명한다. 비록 들뢰즈는 이념을 “순수 잠재성”으로서 명확히 규정하고 있지만, 이념은 언제나 강도로서 자신을 표현하고 현행적인 것의 반쪽을 여전히 지니고 있다는 점에서 서로 얹혀있다. 이렇듯 강도와 이념은 서로 얹혀있어 분리불가능한 지점을 공유하는 것이기도 하다. 다만 들뢰즈의 후기 저작에 등장하는 ‘순수 잠재성’으로서의 이념의 대체 개념인 ‘일관성의 평면/공속면(plan de consistance)’가 ‘강도=0’로 규정된다는 점을 떠올릴 때, 강도와 이념간의 구분지점을 추론해 볼 수 있을 것이다.

더불어 우리는 이념과 강도는 경험적인 개념으로 사유될 수 없다는 점에서 초현적인 층위에 위치한다. ‘초현적(transcendental)’이란 ‘경험적(empirical)’인 것의 대립쌍 개념으로, ‘초월적(transcendent)’-‘내재적(immanent)’쌍과 엄격히 구분된다. 토마스 아퀴나스가 잘 보여주는 탁월성과 유비 개념에 근거한 신학이 ‘초월적(transcendent)’인 존재론의 전개였다면, 들뢰즈가 둔스 스코투스-스피노저-니체의 계열로부터 계승하고자 하는 일의성의 존재론은 신을 포함한 모든 존재가 단

하나의 동일한 목소리(univocal)로 존재한다는 점에서 ‘내재적(immanent)’인 존재론이었다. 반면 ‘초험적(transcendental)’-경험적(empirical)’ 쌍개념은 칸트로부터 유래한다. 칸트는 인식은 대상들이 아니라 대상들에 대한 우리의 인식방식으로부터 가능하다고 보았다. 이로부터 그는 대상에 관계없이 대상을 인식하는 선험적인 가능성을 밝히고자 했다. 칸트에 따르면, 대상들에 대한 우리의 인식방식은 선험적(a priori)으로 주어져 있는데, 그러한 선험적 인식을 가능케하는 조건이자 근거가 바로 ‘초험적(transcendental)’인 것이다. 즉 ‘초험적(transcendental)’이란, “일련의 대상들과 관련된 지성의 행보들을 어떤 전체 안으로 통합할 수 있다”(DR 219; 국370)는 의미에서, 어떤 인식의 가능조건을 이루는 원천적인 토대인 셈이다.

들뢰즈는 이러한 ‘초험적(transcendental)’인 장의 발견을 칸트의 중요한 업적으로 다루면서도, 그것이 단지 주어져 있다는 점에 결코 동의하지 않는다. 인식론에 위치하는 칸트의 ‘초험적(transcendental)’인 것과 달리, 들뢰즈는 인식의 가능조건을 넘어서 사유의 가능조건, 나아가 존재의 가능조건을 이로부터 발견하기 때문이다. 들뢰즈는 여기서 베르그손을 따라 그러한 ‘초험적(transcendental)’인 장이 어떻게 생성되는지를 밝히고자 한다. 그리고 바로 이 점을 해명하는 것이 그가 이념과 강도라는 개념으로 표현하는 차이들의 생성운동이었다. 즉 들뢰즈에게 이념과 강도라는 것은 그 자체 존재의 생성운동을 가능하게 하는 ‘초험적(transcendental)’인 장을 해명하는 열쇠였던 셈이다.<sup>126)</sup>

## 2) 미시적 무의식을 여는 이념(idée)의 세 특성들

앞서 『차이와 반복』에서 제시되는 ‘미시적 무의식 이론’을 “무의식은 미분적이고 잠재적이고 문제적이다”는 명제로 요약했다. 한 가지 주목할 점은 들뢰즈가 무의식에 대한 탐구에 있어 제시하는 ‘미분적, 문제적, 잠재적’이라는 특성들이 바로 이념을 설명할 때 동일하게 적용된다는 점이다. 혹은 이 세 특성은 본래 이념에 대한 설명으로 기획된 것인데, 순서상 무의식에 관해 언급하는 대목이 먼저 나온 것일 뿐이라고 말할 수도 있다. 『차이와 반복』에서 미분과 잠재성에 대한 탐구는 온전히 ‘4장: 차이의 이념적 종합’이라는 이념을 주제로 다루는 장에 할애되고 있으며, 거꾸로 무의식에 관한 고찰은 2장 4절에 국한지어 서술되고 있다. 물론 차

126) 미분적인 것과 강도적인 것은 때로 구분되지 않고, 미분적이고 강도적인 요소라고 병기되어 사용되기도 한다. 이는 들뢰즈가 미분적인 것들로 구성된 이념의 차원에서, 미분적인 것들로부터 강도가 생성되는 동시에 다시 강도가 하나의 미분소로서 다른 차이들을 끊임없이 생성하는 운동이 함께 일어난다고 사유하기 때문이다. 우리는 오직 이러한 이념의 층위에서 강도가 현행화되었을 때에만, 이 장과 분리되어 있는 현행적인 층위를 마주하게 된다. 들뢰즈는 이러한 이념의 현행화를 극화 내지 분화라는 이름으로 칭하고 있다.

이의 철학의 지반 위에서 그리고 일의성의 존재론에 기반하여 차이와 동일성 개념을 새롭게 재정립하려는 시도라고 할 수 있는 『차이와 반복』에서 무의식 자체가 결코 중요한 문제로 다뤄지지 않는다는 점은 놀라운 일이 아니다. 다만 여기서 중요한 것은 이념과 무의식이 『차이와 반복』에서 분명 동일한 세 특성을 매개로 공명하고 있다는 점이고, 우리는 이로써 이념에 대한 탐구를 살펴봄으로써 들뢰즈가 이 책을 저술할 당시에 무의식에 대해 정립했던 특성들을 고찰할 수 있을 것이라는 점이다.

우리는 이러한 바탕위에서, 들뢰즈가 제시하는 이념 개념에 대한 고찰에서부터 출발해, 미분적, 문제적, 잠재적이라는 개념들을 살펴보기로 하자.

### ① 미분적(différentiel) 이념

우선 ‘이념(idée)’이란 통상 무질서하게 주어진 잡다(le divers/diversity)를 하나로 포괄해서 묶는 개념이다. 칸트는 플라톤이 “결코 감각들로부터 빌려올 수 없을 뿐만 아니라, 지성의 개념들조차도 훨씬 넘어가는, 그러니까 경험 중에는 결코 그것에 상응하는 것이 만나지지 않는 그런 어떤 것”을 의미한다는 의미에서 “사물들 자신의 원형들”(『순수이성비판』, B370)이란 의미로 사용한 이데아라는 개념을 차용하여, 경험과 분리된 “순수관념들로부터의 개념”(같은 책, B377)이라는 의미로 이념을 사용한다. 들뢰즈 역시 분명 감각경험의 대상은 결코 될 수 없지만, 사물을 분류하는 지성의 개념과는 달리 우리의 사유를 근본적으로 가능하게 하는 원천적인 열쇠라는 점에서 이념이라는 용어를 채택한다. 그러나 들뢰즈는 이념을 플라톤이나 칸트처럼 거시적인 일반성과는 다른 차원에서 규정한다. 그에게 이념이란 특이성과 교차하는 지점에 서있는 보편성에 가깝다. 일반성(généralité)이 차이를 무화하는 가운데 획득하는 것이라는 점에서 제각각의 특이성들과 공존불가능한 것이라면, 보편성(universalité)은 차이 그 자체로부터 생성되는 반복의 운동을 통해 성립하는 것이기 때문에 특이성들과 교차한다.

들뢰즈는, 이념이 기존의 용법대로 어떤 차이나는 것들 사이의 종합을 이뤄내는 것이라는 점과 동시에 차이를 결코 일반성의 이름으로 무화시키지 않을 것, 나아가 차이로부터 생성의 운동을 드러낼 것이라는 과제를 스스로 부여한다. 이 때에 들뢰즈가 주목하게 되는 것이 수학적 의미에서 적분의 대(對)개념으로 사용되는 미분이었다. 서울에서 부산을 가는 속도는 총 이동거리와 시간을 통해 구해질 수 있다. 이는 엄밀한 의미에서는 ‘평균’속도인데, 가다서다를 반복할 고속도로의 상황을 떠올리면, 언제나 동일한 속도로 부산에 도달할 수는 없는 노릇이기 때문이다. 반대로 그 이동과정에서 지나칠 과속탐지기가 측정하는 속도는 ‘순간속도’에 가깝

다. 전자가 적분이라면 후자는 미분에 해당한다고 할 수 있다.

적분은 구간별 상이한 차이들을 소거하는 가운데에만 성립할 수 있다는 점에서, 들뢰즈가 그와 대립하는 것으로서 미분을 채택하고 있다는 점은 자연스럽다. 그러나 미분이 어떻게 차이로부터 종합을 수행하는 동시에 차이들을 생성해내는가하는 문제는 해명이 필요하다. 가령 과속탐지기가 길목에 설정된 두 지점을 지나치는 차량의 속도를 순간적으로 탐지할 때, 두 지점은 가능한 최소의 거리로 설정된다. 미분은 그 자체로 최소의 차이를 갖는다는 점을 내포하는 것이다. 그러나 그 두 지점이 오르막길일 때와 내리막길일 때, 울퉁불퉁한 비포장 도로일 때와 매끈한 고속도로일 때의 속도는 천차만별일 것이다. 즉 최소의 차이를 갖는 두 항을 설정하고 그로부터 도출되는 것이 미분값이지만, 그것은 언제나 두 항간의 관계에 따라 상이하게 제시된다. 더욱이 오르막길 내지 내리막길이라는 것은 언제나 두 지점을 설정했을 때, 그 사이의 기울기로만 판단될 수 있을 뿐, 어떤 한 지점만을 두고는 것처럼 지칭할 수 없다. 즉 각각의 항은 외따로 있을 때는 어떤 의미도 본래적으로 획득하지 않은 미규정적인 것이다. 이 점에서 차이의 어떤 선제적인 규정성 없이 순수하게 오직 두 항간의 관계로서만 차이를 ‘생성한다’는 명제를 주장할 수 있게 된다.

또한 우리가 제논의 역설에 따라 공간의 무한분할가능성을 떠올린다면, 순간속도를 구하는 두 지점간의 거리는 아무리 좁혀진다고 하더라도 0으로 수렴하는 지점까지 끊임없이 자신을 분기해 나갈 수 있다. 즉 미분이 어떤 곡선의 기울기로 표현된다고 하더라도, 그것은 하나의 특수한 값을 나타내는 것인 동시에 어떤 변이들을 나타내는 것이기 때문에 다시 미분될 역량을 드러내는 것이다. 들뢰즈가 이로부터 도출하는 이념의 특성 중 하나는 이념은 언제나 선제하는 규정성 없이 오직 두 항간의 관계(dx/dy의 관계)라는 상호적 규정을 통해서만 규정성을 획득하고 ‘보편적 종합’을 이뤄낸다는 것이고, 다른 하나는 미분비가 다시 미분화될 수 있듯, 이념은 이념을 낳는 거듭제곱의 역량을 갖는다는 것이다. 비록 그것이 어떤 질에 상응하는 특수한 값을 나타낸다고 하더라도, 그것은 질적인 고정성을 내포하는 것이라기보다는 끊임없이 변이할 다양성을 내포하고 있다는 의미에서 ‘질화 가능성의 순수요소’(DR 224; 국379)인 것이다. 들뢰즈는 때문에 이념을 ‘차이의 보편적 종합’인 동시에 ‘변이성이나 다양성’에 상응하는 것으로 이해한다.

## ② 문제적(problématique) 이념

둘째로 들뢰즈는 미분으로서의 이념이 문제적이라는 점을 강조한다. 이는 앞선 맥락과 유사한데, 미분은 언제나 두 항간의 관계를 통해 그 때마다 상이한 해(解)

들을 도출하기 때문이다. 여기서 들뢰즈가 문제와 해의 관계를 통상적인 용법과는 다르게 사용하고 있음에 주의하자. 들뢰즈는 질문(interrogation)과 문제(problème), 물음(question)을 엄격히 구분한다. 질문은 “어떤 공통체의 틀 안에서 성립하는 것”(DR 204; 국347)으로 그 틀 안에서 해결을 추구하는 것이다. 가령 ‘몇시죠?’라고 물을 때 그것은 ‘당신은 손목시계를 갖고 있거나 괄종시계 가까이에 있으니까요’라는 전제를 함축한다. ‘스피노자는 언제 태어났죠?’라고 물을 때, 그것은 ‘당신은 서양근대철학사를 알고 있으니까요’라는 전제를 함축한다. 질문은 선생님이 학생에게 제시하는 것처럼, 단일한 해답을 요구한다. 반면 ‘스피노자의 철학은 오늘날에도 타당성이 있는가?’라는 문제는 우리에게 앞선 질문과는 다른 접근 방식을 요구한다. 즉 질문이 상이한 것으로 포착된 해에 따라 경험되는 경우, 질문은 이미 자신을 ‘분해’하면서 문제로 나아간다. 문제는 특정한 해결책을 추구하는 대신, 토론의 장을 연다. 여기서도 다양한 해결책이 발생할 수 있지만, 중요한 것은 해결이 아니라 그 사유를 촉구하는 문제자체이다. 만약 우리가 ‘스피노자의 철학은 오늘날에도 타당성이 있는가?’라는 문제로부터 ‘일의성의 존재론이란 무엇인가’ 내지 ‘존재란 무엇인가’라는 보다 근원적인 물음으로 나아간다면 더욱 그렇다. 즉 문제를 다시 분기하는 보다 근원적인 층위에 해당하는 것이 들뢰즈가 사유하는 물음이다.

때문에 들뢰즈가 이념을 문제적(problématique)이라고 표현하는 것은, 어떤 단일한 해로도 환원될 수 없는, 복수의 해결가능성의 장이라는 의미로 이해된다. 우리가 어떤 문제에 직면했을 때, 저마다 상이한 해법들을 제시하더라도, 그것은 하나의 동일한 문제가 일으키는 자장 속에서 도출된 것이라는 점에서 보편성을 갖는 것이다. 또한 그것은 동시에 해결가능성 자체보다는 복수의 해법들과 다시 그로부터 분기해갈 또 다른 해법들 자체를 무한히 증식적으로 사유해볼 수 있다는 점에서 차이들로부터 스스로를 분만하는 차이의 역량을 증언한다.

### ③ 잠재적(virtuel) 이념

마지막으로 이념은 잠재성의 층위에서 이해된다. 들뢰즈는 다른 용어들을 채택할 때와 마찬가지로 자신이 사용하는 용어가 어떻게 통상적인 용법에 따라 이해되어서는 안되는지를 세심히 설명하고자 한다. 그는 무엇보다 잠재성(virtualité)이 가능성(possibilité)과 혼동되어서는 안 된다는 점에 신중을 기한다. 이는 다음과 같은 두 가지 이유에서 설명된다.

첫째로 가능한 것(le possible)은 현실적(le réel)인 것에 대립한다. 따라서 가능한 것은 현행적인 것(l'actuel)이 되어야지만 현실성(réalité)을 획득할 수 있다. 하

지만 현실적인 것에 대립하지 않는 잠재적인 것(le virtuel)은 비록 그것이 현행적인 것(l'actuel)인 것이 아니더라도 이미 현실적이다. 들뢰즈는 이것은 “겨우 단어상의 논쟁만”이 결코 아니라고 말한다. 여기서 중요한 것은 “실존 자체”(DR 273; 국455)이기 때문이다. 현행적인 것이 될 때에만 비로소 현실성을 획득하는 가능성의 출현은 다소 급작스러운 것으로 파악될 수 밖에 없다. 다시 말해서 가능한 것은 ‘존재 아니면 무(無)’라는 법칙의 지배 아래서 사유된다. 오랜 존재론의 전통이 가리키듯, 존재는 있거나 없거나 하는 양자택일의 방식으로만 스스로를 설명할 수 있다. 이러한 전제로부터 출발한 철학이 있음이라는 사태를 가능하게 하는 초월적인 원인을 찾아 소급해가는 과정의 전개일 수 밖에 없었다는 점은 들뢰즈가 하이데거와 공유하는 문제의 지점이다. 이는 “우리의 등 뒤에서 일어나는 어떤 순수한 활동, 도약”으로 이해될 수 밖에 없었던 것이다. 반면 들뢰즈가 제시하는 이념의 특성으로서의 잠재적인 것은 것처럼 급작스런 도약으로서 자신의 출현을 입증하지 않는다. 이미 그 자체로 “어떤 충만한 현실성”을 보유하고 있는 잠재성은 이념 안에 내재하는 시간과 공간 속에서 스스로를 출현시키기 때문이다.

둘째로 잠재적인 것과 가능한 것을 구별해야 하는 것은 가능한 것이 유사성 내지 동일성에 결부된다면, 잠재적인 것은 다양성을 지칭하는 것으로 이해되기 때문이다. 이는 앞선 맥락과도 결부된다. 가능한 것이 그 자체로 현실성을 소유하지 못하는 것은, 자신이 실현해야 할 명확한 동일성을 상정하고 있기 때문이다. 가령 “나는 대통령이 될 거야”라는 문장을 보자. 이는 헌법이 명시하는 보통·비밀·직접선거의 방식에 따라 시행된 투표에서 최다의 득표를 기록한 경우라는 명시적인 기준에 부합될 경우에만 현행적인 것이 될 수 있다. 달리 말하면 가능한 것은 ‘대통령’이라는 개념이 명시적으로 함의하고 있는 바에 도달했을 때에만 현실성을 획득한다. 반면 “나는 덕스러움을 추구할 것이다”라는 문장을 보자. 아리스토텔레스에 따르면 ‘덕’ 자체에 대해서는 규정할 수 없는 반면, 우리는 오직 ‘덕스러운 사람’에 대한 규정을 통해 그를 알 수 있을 뿐이다. 이러한 규정에 따르면, 덕스러움을 추구할 것이라는 선언, 즉 덕스러운 사람이 되겠다는 말은, 이미 자신이 덕이 무엇인지 알고 있어야만 가능한 일이다. 달리 말하면, 이미 덕스러움이라는 것이 현실성을 보유하고 있을 때에만 이 문장은 발언될 수 있다. 그러나 그 덕의 표현으로서의 행위는 다양한 양태로 드러날 수 있다. 즉 덕이라는 하나의 보편적인 이념 안에서 그것은 다양성을 지닌 채, 그 어떤 것과도 다른 모습으로 매순간 다르게 자신을 표현할 수 있다. 우리는 아리스토텔레스가 덕 개념 자체를 규정할 수 없다고 선언한 것은 이 때문이라고 말할 수도 있다. 동일한 덕이라는 이념은 매순간 자신을 드러낼 때마다 선행하는 그 어떤 것과도 닮지 않는 그 자체 차

이나는 특이성으로서 드러나기 때문이다.

### 3) 무의식의 본성에 대한 귀결들

우리는 이러한 이념에 대한 이해를 다시 무의식의 논의에 적용할 수 있다. 들뢰즈는 우선 무의식은 “심층적인 심급을 표현하는 미분적 요소들로부터 시작된다”(DR 140; 국242)고 말한다.

무의식은 미분적이고 어떤 미세 지각들로 이루어져 있다. 하지만 바로 이 점에서 무의식은 의식에 대해 본성상의 차이를 지닌다. 무의식이 관계하는 문제나 물음들은 커다란 대립이나 그로부터 의식이 도출하는 총체적 효과들로 환원될 수 없다(우리는 라이프니츠의 이론이 이미 이런 길을 가리키고 있음을 곧 알게 될 것이다).”(DR 143; 국246)

우리는 앞서 라이프니츠가 제시하는 미세지각들이 왜 의식이라는 “총체적”효과로 환원될 수 없는지 ‘3. 가. 4. 무의식의 파생으로서의 의식의 성립’에서 보았다. 미세지각들로부터 거시지각은 ‘총체화’ 내지 ‘종합’된다기 보다 ‘파생된다’는 들뢰즈의 앞선 해석을 염두에 두면, 우리는 여기서의 논의를 이해할 수 있다. 들뢰즈는 이와 더불어 그러한 미세지각들로 이뤄진 것이 바로 무의식이라고 말하고 있는 것이다. 다시 말하면 들뢰즈는 의식과 무의식간의 비(比)/관계로부터 의식의 출현을 사유하는 라이프니츠로부터 무의식이란 미분이라는 특정한 상호관계에 따라서만 출현하는 미시적 무의식을 도출해내고 있다.

앞서 ‘미분적 이념’의 속성에 대해 살펴보았듯, 미분적인 것은 결코 선재하는 고정된 본질을 갖는 최초의 항을 가정하지 않는다. 이는 마치 우리가 ‘오르막길’이라는 ‘완결된 규정’을 언급할 때에도, 이미  $x$ 와  $y$ 라는 두 점 사이의 기울기라는 ‘상호적 규정’을 통해 배태되는 것이지만, 하나의 점만으로는 어떤 기울기도 측정되지 않는다는 점에서 그 이전에 선행하는 하나의 항은 전적으로 ‘미규정적’이라고 말하는 것과 같다. 점 $x$ 는 오직 점 $y$ 와의 관계를 통해서, 즉  $dx/dy$ 라는 비(比)/관계를 통해서만 미분으로서 작동한다. 그리고 이 점을 가장 정확하게 간파했던 사람이 라이프니츠였다. 들뢰즈는 때문에 “사유가 차이의 요소 안으로 잠수하고, 어떤 미분적 무의식을 지니고 있으며, 또 작은 미광과 특이성들로 둘러싸여 있다는 점을 라이프니츠만큼 정확히 간파했던 사람도 없다.”(DR 275; 국458)고 말한다. 이러한 라이프니츠의 미세지각이 함의하는 미분이라는 속성은 무의식을 미분적 내지 미세지각들로 구성된 것이라고 규정하는 데에 영감을 준다.

둘째로 무의식은 “물음을 던지고 문제를 제기하는 어떤 탐색의 힘으로 나타난다.”(DR 140; 국242) 앞서 들뢰즈는 즉각적인 해결을 요청하는 질문과 비교해, 물



음과 문제를 복수의 해답들 전체로도 환원되지 않는 탐색과 논의의 장을 펼쳐내는 것으로 구분하고 있다는 점을 보았다.

신경증 환자는 이렇게 묻는다. 어떻게 문제를 다른 장소로 옮길 수 있을까? 반면 정신병 환자는 이렇게 묻는다. 어디에서 물음을 던질 수 있을까? 정확히 말해서 그들의 공통과 수난은 그 자체로 끊임없이 자리를 바꾸는 어떤 물음에 대한 유일한 대답이자 그 자체로 끊임없이 위장하는 어떤 문제에 대한 유일한 답변이다. (...) 물음들의 역량은 언제나 대답들과는 다른 곳에서 오고, 결코 해결되지 않는 어떤 자유로운 바탕을 향유한다. 물음이나 문제들이 보여주는 끈덕진 요구와 내속성, 초월성, 존재론적 풍모는 (...) 다만 “어떤 차이가 있지?”, “조금 반복해보지” 등과 같이 차이와 반복의 이산적 형식을 통해 표현될 뿐이다. (...) 문제와 물음들은 무의식에 속한다.(DR 142-143; 국245)

여기서 들뢰즈는 신경증과 정신병을 구분하고 있다. 하나의 표상에 결박되어 모든 관심과 사고를 이 표상으로 환원시키는 신경증자는 그로부터 벗어나기 위해 무의식이 제공하는 문제를 ‘다른 장소로 옮’기고자 한다. 반대로 단일한 표상에서도 복수적인 해답과 의미들을 상상하는 분열자는 끊임없이 물음을 찾는다. 말하자면, 복수의 기표들로부터 매순간 단 하나의 기의만에 종속되어 있는 것이 신경증자라면, 단일한 기표로부터도 매순간 복수의 기의를 창안해내는 것이 분열자라고도 할 수 있다. 그런 점에서 분열자는 결코 해결될 수 없는, 혹은 해결 자체에 관심을 두지 않는 문제 내지 물음으로서의 무의식의 역량을 유감없이 드러내고 있는 것이다. 이들에게 ‘물음들의 역량은 언제나 대답들과는 다른 곳에서 오고, 결코 해결되지 않는 어떤 자유로운 바탕을’ 그 자체로 ‘향유’하고 있는 셈이다. 이는 단연 무의식에 성충동과 같은 단일한 방향성을 부여하는 정신분석과 다른 방향성을 지시한다. 들뢰즈가 제안하는 미식적 무의식은 단일한 하나의 해답에 결박되지 않고 자신으로부터 끊임없이 또 다른 문제들을 생산해내는 끈덕진 요구를 드러내기 때문이다. 그런 점에서 들뢰즈는 무의식은 “본성상 차이를 만드는가 하면” “문제와 물음을 제기한다.”(DR 143; 국245)는 점을 거듭 강조한다.

셋째로 무의식에는 현행적 대상과 본성적으로 다른 “수많은 잠재적 대상들이 포함되어 있다.”(DR 134; 국231) 앞서 잠재적인 것은 현행적인 것에 대립하는 가능성적인 것과 달리 그 자체 현행적이라는 점을 보았다. 이는 바로 앞서 살펴본 ‘문제적’이라는 속성과도 결부되어 무의식을 해명하는 또 다른 중요한 열쇳말로 기능한다.

문제는 여전히 궁극적이거나 원초적인 것으로 간주되는 어떤 심리적 ‘실재’에 있다. 설

령 물질에 정신을 대립시킨다 해도, 문제는 여전히 자신의 최후의 동일성 위에 따리를 틀고 자신에게서 파생된 유비들에 의지하는 어떤 정신, 옷과 베일을 벗은 정신에 있다. (...) 이 새로운 무의식은 오로지 어떤 유아론적인 주체에게(그 주체가 한 문화의 주체이건 세계의 주체이건) 이러저러한 표상들을 불러일으키는 능력을 통해서만 기능할 수 있다. (...) 이 상상 작용들 때문에 반복은 어떤 유아론적 주체의 착각으로만 존속하게 될지 모른다. (...) 그러나 이 두 현재가 현행적 계열 안에서 가변적인 거리를 두고 계속 이어지고 있다는 것이 사실이라면, 그 둘은 오히려 또 다른 본성의 잠재적 대상과 관계하면서 공존하는 두 현행적 계열을 형성한다. 이 잠재적 대상은 (비록 각 계열의 위치, 향, 관계들을 대행하는 인물이나 주체들이 그들 자체로서는 일시적으로 구별된 채로 남아있다 할지라도) 두 계열 안에서 끊임없이 순환하며 자리를 바꾼다.(DR 138; 국 238-239)

복수의 해답들 전체로도 환원되지 않는 것이 문제이지만, 그것은 또한 동시에 매순간 특정한 값들로 불려나온다. 들뢰즈는 여기서 그를 “문제는 여전히 자신의 최후의 동일성 위에 따리를” 틀 것이라는 말로 표현하고 있다. 그러나 문제제적인 무의식이 산출해내는 문제의 역량은 결코 사라지는 것이 아니다. 그것은 언제나 ‘어떤 유아론적인 주체’ 즉, 문제로부터 ‘상상 작용들’을 통해 해답을 도출해내는 한 측면에 국한되기 때문이다. 여전히 현행적인 것으로서의 잠재성, 그리고 문제의 역량은 계속 이어진다. 때문에 들뢰즈는 여기서 무의식의 두 계열, 하나의 해답으로 현실화되는 ‘현행적 계열’과 ‘가변적인 거리를 두고 계속 이어지’는 것으로서 ‘또 다른 본성의 잠재적 대상’을 제시하고 있다. 결코 고정된 해답으로 환원될 수 없는 것이 문제이고, 자신으로부터 끊임없이 새로운 문제들을 낳는 역량을 지니고 있는 무의식은 언제나 “끊임없이 순환하며 자리를 바”꾸는 식으로 스스로를 보존한다. 들뢰즈는 이로부터 무의식의 두 측면, 현행적인 것과 함께 공존하는, 그렇지만 본성상 구분되는 잠재적인 것에 주목하고 있다.

#### 4) 국소적인 종합에서 통일적인 유기체로

우리는 이처럼, ‘미분적, 문제적, 잠재적’ 성격을 갖는 미시적 무의식의 한 가지 사례로서 들뢰즈가 주체의 성립 ‘이전’에, 그것을 ‘가능’하게 하는 일종의 조건으로 제시하는 ‘애벌레 주체’ 내지 ‘작은 자아’가 성립하는 수동적 종합의 과정을 참조할 수 있다.

가령 눈이라는 기관의 형성을 사례로 살펴볼 수 있다. 통상 ‘눈이 보는 것이 아니라, 뇌가 보는 것’이라고 한다. 눈에 맺힌 상을 그대로 인지한다기보다는, 뇌가 ‘재종합’한 영상을 지각하기 때문이다. 만약 눈에 비친 그대로 볼 수 있다면, 우리

는 뒤집힌 세계를 지각할 것이다. 더욱이 시각정보가 형성되는 최종 과정은 기억을 저장하는 장소인 해마를 거친다. 기존의 기억과 비교하여 지각된 시각상을 판단하는 과정이 필수적으로 동반되는 것이다. 가령 무지개의 색깔이 언어권에 따라 다르게 지각되는 것은 이러한 판단의 결과일 것이다. 안구를 통해 입력된 정보보다, 뇌를 통해 출력되는 시각정보가 5배가량 많다는 점은 이를 입증하는 듯하다. 그렇다면 시각정보는 ‘의식적’으로 뇌가 조정한 결과, 즉 ‘능동적’인 종합의 산물이라고 해야 할까? 들뢰즈는 눈이란 수동적 종합의 산물일 뿐이라고 말한다.

‘동물이 스스로 눈을 형성해낸다면, 이는 분산되고 흩어져 있는 빛의 자극들을 자기 신체의 특권적인 한 표면 위에서 재생되도록 규정하기 때문이다. 눈은 빛을 묶는다. 눈은 그 자체가 어떤 묶인 빛이다. 이 예를 통해 보더라도 종합이 얼마만큼 복잡한 것인지 족히 알 수 있다. 사실 묶어야 할 차이를 대상으로 하는 어떤 능동적 재생의 활동이 분명 있다. 하지만 그 보다 더 깊은 심층에는 어떤 수동적 반복의 정념이 있다. 새로운 차이(형성된 눈이나 바라보는 자아)는 바로 이 수동적 반복에서 유래한다. 차이로서의 흥분은 이미 어떤 요소적 반복의 수축이었다. 이번에는 흥분이 다시 반복의 요소가 되므로 수축하는 종합은 어떤 이차적 역량으로, 정확히 말해서 묶기나 리비도 집중에 의해 대변되는 역량으로 고양된다. 리비도 집중들, 묶기나 통합들, 이것들은 수동적 종합들이자 이차적 등급의 응시-수축들이다. 충동들은 묶인 흥분들 이외에 아무것도 아니다. 각각의 묶기가 일어나는 수준마다 어떤 하나의 자아가 이드 안에서 형성된다. 하지만 이 자아는 수동적이고 부분적이며 애벌레 같은 자아, 응시하고 수축하는 자아이다.’(DR 128-129; 국222)

우리 신체에는 차이 그 자체라고 할 수 있는 이질적인 것들이 세포차원에 존재한다. 이 세포들에 ‘분산되고 흩어져 있는 빛의 자극들’이 가해진다. 세포들 중 몇몇이 이 자극에 반응한다. 이 세포들은 ‘자기 신체의 특권적인 한 표면 위에서’ 빛이라는 자극을 ‘재생’한다. 자극-반응의 과정이 반복된다. 이로써 ‘빛을 묶는’ 기관, 즉 ‘요소적 반복의 수축’으로서 ‘눈’이 출현한다. 이러한 자극-반응의 반복을 묶는 주체로서, 들뢰즈는 자아 이전에 ‘애벌레 같은 자아(sujets larvaires)’를 상정한다. ‘봄’이라는 목적과는 무관하게, 들뢰즈는 특정한 자극에 반응하는 세포들이 응결된 것이 곧 눈이라는 기관을 출현시킨다고 설명하는 것이다. 눈은 바로 이 수동적 반복에서 유래한다. 이렇게 반복의 결과, 일단 눈이라는 기관이 형성되면, 이제 눈은 빛이라는 자극을 기다린다. 즉 빛이라는 자극을 향한 일관된 ‘충동’을 형성한다. 때문에 들뢰즈는 ‘각각의 묶기가 일어나는 수준마다 어떤 하나의 자아가 이드 안에서 형성된다’고 말한다. 최초의 차이나는 것들이 프로이트식의 ‘이드’라

면, 그를 일관된 충동으로 묶어내는 수동적 종합물로서 출현하는 ‘애벌레 주체’가 ‘자아’의 역할을 하는 셈이다. 이미 반복의 결과 수축의 산물로서 출현한 ‘애벌레 주체’는 다시금 반복하고자하는 단일한 ‘충동’을 형성함으로써 ‘이차적 역량’으로 고양된다.

들뢰즈는 상세한 추가설명을 덧붙이고 있지 않지만, 실제로 시각이 어떻게 형성되는가 하는 문제는 수동적 종합을 이해하는 중요한 자료를 제시한다. 가령 ‘보이지 않는 고릴라 실험’<sup>127)</sup>의 경우, 시각정보가 뇌의 능동적인 지각작용일 수 있음을 보여준다. 흰 색 옷을 선수들이 공을 몇 번 튕기는지 세어보라는 요구를 받은 피실험자들은 검은 털투성이인 고릴라가 농구장의 정중앙에 짧지 않은 시간동안 나타나도 인지하지 못했다. 그러나 이 사실을 알게 된 후, 다시 동일한 영상을 보았을 때, 피실험자들은 고릴라를 어렵지 않게 ‘볼 수’ 있을 것이다. 보려고 하면 보인다. 즉 주의집중의 여부와 관련해 ‘능동적’으로 형성되는 시각정보가 분명히 있다. 그러나 우리가 ‘의지’를 갖고 보려고 해도 볼 수 없는 것들이 있다. 가령 인간은 고개를 돌리지 않는 한 자신의 후면을 보지 못한다. 보려고 해도 보이지 않는다. 뒷면은 인간에게 사각(死角)에 해당하기 때문이다. 반면 초식동물은 사각이 없기 때문에 전방을 볼 수 있다. 가령 토끼의 사각은 0°, 말의 사각은 3°이다. 의지와 무관하게 종마다 상이하게 ‘수동적’으로 종합된 시각기관에 의존하는 것이다.

보다 중요한 것은 그러한 시각기관이 형성되는 과정 역시 전적으로 ‘수동적 종합’이라는 점이다. 시각정보가 형성되는 과정은 적어도 세 가지 단계를 거친다. 1) 각막이 파장으로서의 가시광선을 지각한다. 2) 망막의 시신경이 가시광선을 전기신호로 변환한다. 3) 후두엽으로 전달된 전기신호가 약 15개의 시각영역에 따라 색과 형태, 움직임, 깊이 등의 정보로 처리되어 하나의 영상으로 전환된다.

그러나 망막에서 전기신호로 변환되기 전부터, 유리체 안의 세포들은 색깔을 지각한다. 색깔을 담당하는 ‘원뿔세포’는 각각 특정 파장 영역에 해당하는 색의 빛에 반응한다. 망막은 이미 색의 정보를 계산한 다음에 뇌에 전달하는 셈이다.<sup>128)</sup> 앞선

127) 대니얼 사이먼스, 『보이지 않는 고릴라』, 김명철 역, 김영사, 2017, 19-23쪽

128) ‘원래 태양광 같은 빛에는 다양한 파장의 빛이 포함되어 있다. 우리의 눈에 보이는 빛의 파장은 약 400-800nm의 범위에 있으며, 3종의 원뿔세포는 반응하기 쉬운 파장이 각각 다르다. 사람의 원뿔 세포는 망막 전체에 약 600만개가 있으며, 65% 정도를 차지하는 ‘L원뿔세포(빨간 원뿔 세포)’, 30% 정도를 차지하는 ‘M원뿔세포(초록 원뿔 세포)’, 그리고 5% 정도로 적은 ‘S원뿔세포(파란 원뿔 세포)’의 세 종류를 나누어진다. L, M, S는 Long, Middle, Short의 머리글자로, 흡수하는 파장의 길고 짧음을 의미한다. 그러나 원뿔 세포 각각이 단독으로 특정 색에 대한 지각을 만드는 것은 아니다. 다른 원뿔 세포에서의 반응의 합과 차가 색깔을 만들어 낸다. 반응의 합과 차를 ‘계산’하는 장치가 망막이다. 약 0.2-0.3mm의 두께 안에 몇 종류의 신경 세포와 그것을 지탱하는 세포가 있다.’, 「시각의 메커니즘」, 『Newton Highlight 97: 감각-놀라운 메커니즘』, (주)아이뉴턴, 2016, 44쪽

들뢰즈의 설명에 따르면, 파란색이라는 자극에만 반응하는 세포들, 빨간색에만 반응하는 세포들 각각이 1)에서부터 ‘파란 원뿔세포’, ‘빨간 원뿔세포’ 등으로 수동적 종합을 이루는 것이다. 만약 망막에 이 각각의 원뿔세포가 없는 경우, 이러한 세포적 수준의 종합이 일어나지 않아 선천성 색각 이상이 일어난다.<sup>129)</sup> 반면 1)에서는 입력되지 않았던 정보가 3)의 과정에서 추가적으로 종합되기도 한다. 가령 한쪽 눈의 맹점은 다른 한쪽 눈의 시야에 포함되기 때문에 두 눈으로 보는 경우에 우리는 맹점을 의식하지 못한다. 뿐만 아니라 한 쪽 눈을 감아도, 시야에 구멍은 생기지 않는다. 이른바 ‘망막 충전’이 일어나기 때문이다.<sup>130)</sup>

이상의 생리학적인 과정은 다소 기계적인 작동처럼 보인다. 자동연산과정처럼, 어떤 입력값을 정해진 도식에 따라 오차없이 정확하게 출력해내는 ‘자동적인’ 과정이 그려지기 때문이다. 가령 클로소프스키는 “비생물에게는 오해가 없고, 완벽한 것처럼 보이지만, 유기적 세계에서 오류가 시작된다.”<sup>131)</sup>고 말한다. 수소 두 개에 산소 한 개, 그 이상도 이하도 아닌 정확한 이 결합을 통해 물(H<sub>2</sub>O)을 만들어내는 원자간의 배합과 달리, 인간만큼 짝을 찾는데 무능한 동물이 없다는 점을 감안하면 이는 정확한 지적이다. 즉 의식이 없다고 간주되는 무기물의 세계에서는 결합의 법칙이 정확하게 이뤄지는 반면, 의식적으로 행위를 결정하는 유기물의 세계에서는 그에 따른 오류가 언제나 발생하기 마련이다. 이를 다시 수동적 종합과 결부지어 생각해본다면, 수동적 종합은 말하자면, 오차가 없는 무기물의 세계에서 이뤄지는 자동적 종합과 같다. 달리 말하면, 수동적 종합이란 의식이 개입되지 않았기에, 어떤 오류나 지연을 보이지 않는 종합, 그렇기에 ‘자동적 종합’ 내지 ‘기계적 종합’이라고 부를 수도 있는 종합인 셈이다.

이처럼 세포 수준에서의 수동적 종합과정을, 들뢰즈는 베르그송의 용어를 빌어 “수축(contraction)”(DR 129; 국222)이라는 말로 표현한다. 가령 ‘빠바바밤’이라는 선율을 들을 때, 우리는 ‘빠’, ‘바’, ‘바’, ‘밤’이라는 4음절로 그것을 분리해서 인식하지 않는다. 오히려 그렇게 분리하지 않기 때문에, 하나의 흐름을 형성하는 선(旋)율이라고 지칭한다. 즉 우리는 그 소리를 하나의 선율로 수축하는 것이다. 베르그송이 직접 제시하는 사례는 시계의 톱톡거리는 초침 소리이다. 우리는 ‘톱톡 톱톡 톱톡...’이라는 반복되는 시퀀스 안에서 ‘톱톡’이라는 쌍을 자연스럽게 수축하고, ‘톱’ 후에는 ‘톡’이 올 것을 기대한다. 마치 쥐불놀이때 빠르게 돌아가는 불붙인 마른 풀에서 원환운동을 지각하듯, 우리는 비연속적인 자연물리적현상을 연속적으로 ‘수축’하여 감지한다. 이때에 수축 자체가 자연물리적 현상 자체에 내포되어 있지

129) 위의 책, 80쪽

130) 위의 책, 54쪽

131) 클로소프스키, 앞의 책, 73쪽

않은 것은 물론이다. 그 수축작용은 인식의 주체로부터 기인하고, 다시 그 주체는 통일된 유기체이기 이전에 세포 차원에서 성립하는 미시적인 지각작용 내지 종합 작용으로부터 형성되는 것이다. 들뢰즈가 이러한 수동적 종합을 강조하는 것은, 의식 이하의 수준에서 발생하는 수많은 종합들에 먼저 주목하길 요청하는 것이다. 이런 점에서 들뢰즈는 성장발달의 각 단계에서 형성되는 어떤 “주체성”이 “정신에 대한 지배의 충동과 경쟁하는 무의식적인 시도”를 구성한다는 니체의 이론에 뜻을 같이 한다.<sup>132)</sup>

이처럼 통일된 유기체이기 이전에 세포 차원에서 성립하는 미시적인 지각작용의 주체를 들뢰즈는 “응시하고 수축하는 자아”(DR 128-129; 국222) 내지 ‘응시하는 자아’(DR 103; 국181)라는 말로 표현하기도 한다. 들뢰즈는 차이는 ‘즉자적’임을 언급했다. 이에 대한 대구(對句)로, 들뢰즈는 반복은 ‘대자적’이라고 표현하는데, 반복이라는 행위를 ‘수축’하는 ‘애벌레 주체’의 ‘응시’가 있을 때만 성립될 수 있기 때문이다. “반복되고 있는 대상 안에서는 아무것도 변하지 않는다. 하지만 반복을 응시하고 있는 정신 안에서는 무엇인가 변하고 있다.”(DR 96; 국169)

바꿔 말하면 “행위하는 자아 아래에는 응시하는 작은 자아들이 있”는 것이고, “행위와 능동적 주체를 가능하게 하는 것은 이 작은 자아들”(DR 103; 국181)이다. 이 부분에서 들뢰즈는 ‘수동적’ 종합과 ‘수용적’ 속성은 분명 구분되어야 함을 강조한다. 외부자극에 따라 인상이나 감각을 ‘수용’하는 층위에서 주체는 “변용들을 겪는 능력”에 불과하다. 반면, “‘수동적 자아’는 보다 깊은 차원에서 그 자체가 수동적인 어떤 종합(응시-수축)에 의해 구성”(DR 118; 국205)된다. 들뢰즈가 “우리가 ‘자아’를 말할 수 있다면, 이는 오로지 우리 안에서 응시하는 이 수많은 목격자들(mille témoins)이 있기 때문이다”라고 말하는 것은 이러한 맥락에서 이해된다.

이런 역할은 언제나 합성된 행위 주체의 기저에 놓인 어떤 응시하는 영혼과 관련해서 주어진다. 행위하는 자아 아래에는 응시하는 작은 자아들이 있다. 행위와 능동적 주체를 가능하게 하는 것은 이 작은 자아들이다. 우리가 ‘자아’를 말할 수 있다면, 이는 오로지 우리 안에서 응시하는 이 수많은 목격자들이 있기 때문이다. 자아를 말하는 것은 항상 어떤 제삼자이다.(DR 103; 국181)

들뢰즈는 『차이와 반복』 전체를 걸쳐서 ‘의식적 주체’라는 용어를 삼가는데, 이러한 ‘수많은 목격자들’인 ‘애벌레 주체들’ 내지 ‘응시하는 자아들’에 의해 이차적으로 구성·출현하는 것이 그일 것이기 때문이다. 오히려 우리가 통상 ‘주체’라는

---

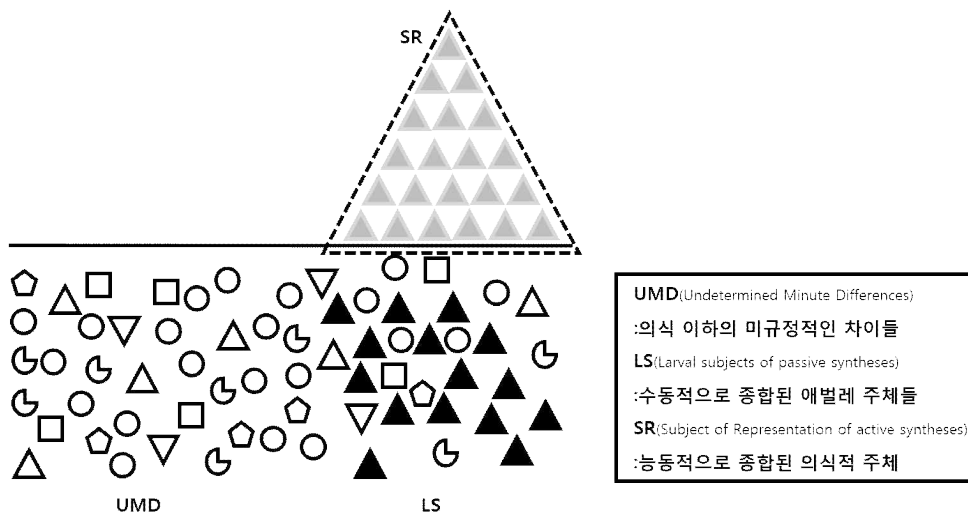
132) Holland, Ibid, p.45

의미에 담고 있는 ‘의식적’임을 표현할 때, 들뢰즈는 차라리 “재현의 주체”(DR 247; 국416)라는 표현을 선택한다. “재인과 분리 할 수 없”는 “심사숙고”의 수행 주체이자 “사유하는 주체”(DR 247; 국416)라는 점에서 “재현의 주체”는 “의식의 명제”(DR 248; 국417)에 관여하는 다른 아닌 ‘의식적 주체’인 셈이다.

그렇기 때문에, 들뢰즈는 응시하는 작은 자아들의 어떤 ‘총괄적 적분’으로서 출현하는 ‘능동적 자아’가 ‘작은 자아들’ 내지 ‘애벌레 주체들’과 대립하고 제한한다기보다는 ‘여전히 같은 발걸음 안에 있다’는 점을 강조한다. 만약 정신분석을 따라 의식 이하의 수준을 지배하는 것이 ‘쾌락원칙’이고 그를 ‘묶어내는’ 것이 의식 수준의 ‘현실원칙’이라면, 이 두 원칙은 ‘여전히 같은 발걸음 안에 있다’는 것이다.

수동적 자아들은 이미 어떤 통합들이었다. 하지만 이것들은 수학자들이 말하는 것처럼 단지 국소적 적분(積分)들에 불과하다. 반면 능동적 자아는 총괄적 적분을 시도한다. 정립된 현실의 위상을 외부 세계에 의해 산출된 어떤 효과에, 심지어 수동적 종합이 마주친 실패들의 결과에 결부시키는 것은 결코 정확하지 못한 이야기일 것이다. 오히려 거꾸로 현실검사는 자아의 모든 능동성을 동원하고 부추기며 고취한다. (...) 현실원칙이 마치 쾌락원칙에 대립하고 쾌락원칙을 제한하며 쾌락원칙에 포기를 강요하는 것처럼 생각하는 것도 역시 결코 정확하지 못한 이야기일 것이다. 이 두 원칙은 비록 하나가 다른 하나를 넘어서는 것이라 해도 여전히 같은 발걸음 안에 있다. (...) 현실원칙은 단지 선행의 수동적 종합들에 정초를 두고 있는 한에서의 능동적 종합을 규정하고 있을 뿐이다.(DR 131; 국225-226)

라이프니츠의 미세지각이론을 도식화한 [그림1]의 변형으로서, 들뢰즈가 제시하는 이러한 수동적 종합에 의한 능동적 종합 과정을 도식화하면 다음과 같이 표현할 수 있다.



[그림 3]

위 그림에서 점선으로 표시된 것이 의식적 층위에 자리하는 ‘주체(SR)’라면, 결국 그러한 ‘의식적 주체’를 구성하는 것은 다름 아닌, ‘애벌레 주체’ 내지 ‘응시하는 자아’라는 복수의 미시적 주체들(LS)이다. 그리고 다시 그러한 미시적 주체들은 오직 차이나는 것들(UMD)의 활력있는 반복이라는 운동을 통해서 가능하다는 것이 들뢰즈의 설명이다. 결과적으로 이를 통해 들뢰즈는 수동적 종합의 결과 구성되는 ‘애벌레 주체’ 내지 ‘작은 자아’가 바로 우리가 의식적 ‘주체’라고 상징하는 것의 근본적 원천임을 강조한다.



## 다. 미시적 무의식에서 차이의 철학으로

### 1) 미시적 무의식과 차이의 철학

지금까지 들뢰즈가 강조한 ‘분열자’의 개념이 내포하는 바는 새로운 무의식으로서 ‘미시적 무의식’이라는 데서 출발해, 그것이 어떻게 들뢰즈가 니체와 라이프니츠라는 사상가로부터 도출해내는 미세지각 개념, 그리고 미시적인 힘에의 의지 개념과 상관적인지를 검토했다. 이러한 작업은 다시 『차이와 반복』과 『안티 오이디푸스』에서 그가 보여주었던 미시-심리학에 대한 분석으로 재전개되는 양상을 보인다. 그를 위해 ‘그림1’부터 ‘그림4’까지를 통해 각각 ‘미세지각’, ‘힘에의 의지’, ‘애벌레 주체’ ‘분열적 욕망’의 무의식의 층위와 의식의 층위를 살펴보았다. 이를 다시 요약하여, 오직 미시적이고 분열적인 상태로 존재하는 힘, 지각, 욕망들이 어떻게 ‘수동적 종합’을 거쳐 국소적 종합을 이루고, 다시 의식의 개입을 통해 ‘능동적 종합’의 단계를 거쳐 통합적인 유기체를 형성해가는지 살펴보면 아래와 같이 정리할 수 있다. 이는 라이프니츠, 니체, 들뢰즈에게 모두 동일하게 적용할 수 있다.

첫 번째 단계는 오직 차이 그 자체로서 제각기 저마다 다른 방향을 지시하고 있는 차이나는 힘들, 지각들, 욕망들이다. 라이프니츠가 제시하는 거시 지각 미만에 있는 미세지각들, 니체가 신체 속에서 발견하는 하나로 환원될 수 없는 복수의 힘에의 의지들, 들뢰즈가 분열적인 욕망이라고 지칭할 때 염두에 두고 있는 복수적이고 미시적인 ‘배아적 흐름’으로서의 욕망들은 모두 아래와 같은 최초의 상태에서 출발한다. 이들은 그리고 모두 오직 서로 이질적이고 지시하는 방향이 다르다는 점에서 ‘차이 그 자체’로서 존재하는 미시적인 힘들이라고 지칭할 수 있다.

두 번째 단계는 여기에 어떤 하나의 자극이 주어졌을 때, 그에 대해 동일한 반응을 형성함으로써 산출되는 국소적 종합이다. 앞서 ‘4. 나. 4. 국소적인 종합에서 통일적인 유기체로’절에서 살펴보았듯, 눈 기관의 형성은 빛이라는 자극과 그에 대해 동일한 방식으로 반응하고, 다시 그러한 자극을 추구하려는 단일한 방향의 충돌으로부터 기인한다. 마찬가지로 국소적인 종합은, 차이나는 것들 중 일부가 동일한 방향을 지시하게 됨으로써, 문자 그대로 ‘부분적’이고 ‘국소적’인 종합을 뜻한다. 그렇기 때문에 아직 이 단계에서는 차이나는 것들이 자신의 이질성을 그대로 내포하고 있으며, 그 중 일부가 부분적으로 묶임으로써 국소적 종합을 이뤄내고 있는 상태이다.

세 번째 단계는 이러한 국소적인 종합이 산발적으로 발생하여 복수의 종합들이 나타난 데서부터 출발한다. 일단 국소적인 종합이 복수적으로 출현하면, 이 부분적인 종합들은 리듬적 동조를 통해서 단일한 하나의 신체인 것처럼 행위하게 된다.

그러나 주의할 점은 이처럼 하나의 단일한 신체처럼 작동하는 상태라고 해도, 그것은 어떤 단일한 의지를 부여하는 초월적인 의지의 주체를 상정하지 않는다는 점에서 ‘내재적’이라는 점에 있다. 오직 국소적인 종합들간의 일종의 ‘동조현상(synchronization)’을 통해 ‘내재적’으로 종합을 수행한 결과, 단일한 유기체와 같은 통일성을 이루게 된 것이다.

지금까지의 1~3단계는 의식과는 무관하게 ‘자동적’ 내지 ‘기계적’으로 이뤄진다는 점에서 ‘수동적 종합’이라고 할 수 있다. 그러나 4번째 단계가 되면 의식의 개입을 상정하게 되는데, 위의 단계와 구분되는 ‘능동적 종합’이 전개된다. 즉 능동적 종합이란 의식의 개입을 뜻하는 것인데, 이 때 의식은 ‘법적, 규범적, 문화적’ 요구의 담지자로서 수동적 종합물에 부여된다. 때문에 미시적 힘들은 자신의 이질적인 속성과 충돌하는 의식의 법적, 규범적, 문화적 요구와 새로운 관계를 형성하게 된다.

마지막 단계에서는 이러한 의식의 개입과 의식의 요구에 따라, 미시적 힘들이 구성한 수동적 종합의 산물과 충돌하는 경우, 두 가지 상이한 정신병의 전개가 가능하다. 미시적 힘들은 의식의 요구에 따라 그것을 수용하고 복종할 것인지, 그 요구를 배제하고 자신의 미시적 힘을 그대로 분출할 것인지에 따라 신경증의 경우와 분열증의 경우를 형성한다.

## 2) 차이의 철학과 분열분석

마지막으로 우리는 이러한 미시적 무의식의 검토가 어떤 가치를 갖는가를 점검해야 한다. 미시적 무의식에 주목한다는 것은 어떤 점에서 기존의 정신분석이 제공하는 거시적 무의식과 다른 방향을 지시하는가? 미시적 무의식의 실천적 함의를 묻는 것으로부터 우리는 들뢰즈의 철학을 축약할 수 있는 ‘차이의 철학’으로부터 다소 분리되어 보이는, 분열자 의미를 보다 연속적인 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.

흔히 들뢰즈는 “오랫동안 데리다(J. Derrida), 푸코, 크리스테바(J. Kristeva), 이리가레(L. Irigaray), 리오타르(J. F. Lyotard) 및 기타 사람들과 함께 차이의 철학자로 기술되어 왔다.”<sup>133)</sup> 그러나 차이나는 것들을 무화시키는 가운데 동일성으로 환원시키는 사태의 부당함을 고발하고, 그로부터 차이를 앞세워 단순히 차이를 긍정하자는 식으로 전개되는 것을 차이의 철학이라고 명명한다면, 들뢰즈의 사유를

133) Paul Patton, p.29: 홀랜드는 가타리와 의 협업 속에서도 드러나는 들뢰즈의 ‘차이의 철학’의 중요성을 다음과 같이 언급한다. “프랑스의 후기구조주의자들 중에서도 두드러지게 들뢰즈와 가타리는 의미작용의 불안정성과 동일성을 대치하는 차이에 대한 지향에 기반을 둔 역사적이자 유물론적인 논거를 꾸준히 제시하고 있다.” Holland, Ibid, p.21

독특한 자신의 사상이라고 우리는 칭할 수 없다. 우리는 차이의 철학을 순진하게 차이를 앞세워 그것을 긍정하는 사유라고 쉽게 이해해버릴 수 없다. 중요한 점은, 차이의 철학 쪽으로 사유의 구도를 전환시킨다는 것이 어떤 지평에 위치하는가에 있다. 여전히 동일성의 기반위에 있는 것은 아닌지, 아니면 진정 차이라는 새로운 기반으로 나아갔는지하는 문제는 전혀 상이한 결과를 불러온다.

전자는 차이를 앞세우지만, 이 때에 차이란 보편적으로 공유되지 않는 어떤 것을 승인하고 그것에 합당한 지위를 부여하자고 요구한다. 문화상대주의가 대표적이다. 그러나 모든 차이가 상대적이라는 사유는 차이를 존중하는 데서 앞으로 한 발짝도 나아가지 못한다. 차이를 존중해야 한다는 것은 곧 차이는 이미 주어진 것이자 고정된 것이라는 전제가 선행하기 때문이다. 이러한 관점에서 차이란 그 자체 고정불변한 것으로 실체화되어 버린다. 결과적으로 차이는 조화로운 삶을 위해서 극복해야 할 부정적인 대상이 되거나, 아니면 상호 무관심한 상태로, 즉 서로 다른 존재들간에 어떤 관여나 상호작용도 하지말자는 약속으로 전개된다. 문화적 다양성을 기조로 삼지만 여전히 개인주의의 토대 위에서만 차이의 철학이 전개되는 미국식 자유주의의 이념은 차이를 이처럼 일종의 실체화하는 태도를 잘 보여준다.

반면 후자는 차이를 존재의 근원적인 자리에 위치시키고, 그로부터 어떤 변화와 생성이 비롯하는가하는 차이의 역량의 문제에 집중한다. 전자가 차이를 승인의 문제, 즉 서로 다른 점을 수용하자는 입장에 그치는 것이라면, 후자는 차이를 보다 적극적이고 근본적인 것, 즉 생성으로서 사유하자는 것이다.

들뢰즈의 차이의 철학이 동일한 계보의 사상가들보다 시간적으로 앞선 것뿐만 아니라 그 자체가 독자적이라고 주장할 수 있는 근거는, 그가 서있는 이러한 구분되는 지반에 있다. 그는 차이를 그저 동일성의 대립항으로 사유하였던 기존의 동일성의 기반을 전복시키기 때문이다. 뱅상 데콩브가 전하듯, 들뢰즈의 철학적 시도는 “차이를 동일성의 반대로 생각하지도 않고, 차이를 동일성과 ‘변증법적으로’ 동일한 것으로 이해할 필요도 없는, 비-모순적이며, 비-변증법적인 차이에 대한 고찰”(Vincent Descombes, 1980: 136)을 정교화하려는 기획이다. 들뢰즈는 동일성의 지평에서 떠나기로 결심한 것이다. 그렇다면 그는 다시 동일성과 차이라는 개념을 차이라는 토대위에서 새로이 재정의할 필요가 있었다. 그는 ‘승인으로서의 차이’ 대신 ‘생성으로서의 차이’를, 차이를 환원시키는 ‘동일성’ 대신 언제나 차이나는 것으로만 되돌아오는 ‘반복’을 제안한다. ‘차이와 반복’은 들뢰즈가 차이의 철학의 기반 위에서 재정립한 ‘동일성과 차이’인 셈이다.

그리고 이는 분명 존재에 대한 새로운 규정을 내리기 위한 시도라고 볼 수 있

다. 우리는 이와 관련해 들뢰즈가 베르그손의 차이의 철학에 관해 적은 짧은 글의 한 대목을 참조할 수 있다. 여기서 들뢰즈는 차이의 철학이 어떻게 방법론적인 동시에 존재론적 차원이라는 두 차원에서 논의되는가 하는 문제를 적고 있다.

한편으로 차이의 철학은 사물들 사이의 본성의 차이들을 결정하는 일에 관계한다. 우리가 사물들 자체로 “되돌아가서”, 사물들을 결코 그들과 다른 것으로 환원시키는 일 없이 고려하면, 사물들을 그들을 존재 속에서 취하는 것으로 [방법론적으로 볼 때] 오로지 사물들 사이의 본성의 차이들을 결정함으로써 가능하다. 그러나 다른 한편으로 사물들의 존재가 이처럼 그들의 본성의 차이들 속에 있다고 한다면, [존재론적으로 볼 때] 우리는 차이 자체는 그 어떤 본성을 지닌 무엇이며, 따라서 차이는 우리에게 궁극적으로 존재(être)에 대해서 알려줄 수 있을 것이라는 기대를 할 수 있게 된다.(ID 43, 국 308-309, 번역 수정)

모든 존재의 본질은 무엇인가?라고 우리가 물을 때, 그리고 그러한 물음을 ‘그들과 다른 것으로 환원시키는 일 없이’, 즉 개념적인 동일성으로 환원시키는 일 없이, 그러한 물음을 제시하려고 할 때, 우리의 관심은 자연스레 사물의 본성의 차이들로 옮겨간다. 이를 들뢰즈는 방법론적인 층위라고 칭하고 있다. 그러나 ‘사물들의 존재가 이처럼 그들의 본성의 차이들 속에 있다고 한다면’ 우리는 그 본성을 지닌 것은 곧 차이이며, 차이란 거꾸로 곧 사물의 본성이라고 말할 수 있게 된다. 이를 들뢰즈는 존재론적 층위라고 칭한다. 결과적으로 들뢰즈는 사물의 본성을 구하고자 하는 것은, 오직 우리가 차이로 시선을 전환할 때에만 가능하게 된다고 말하는 것이다. 때문에 그가 『차이와 반복』에서 펼치는 차이의 개념이란 곧 존재의 본질에 대한 탐구, 즉 존재론에 위치한 것일 수 밖에 없다. 우리가 들뢰즈의 차이의 철학을 그의 존재론을 정초하는 것이자, 곧 그의 존재론이라고 일컫는 것은 이런 연유에서이다.

그리고 정확하게 동일한 맥락에서, 들뢰즈가 가타리와의 협업 속에서 제시한 분열분석이라는 장, 그리고 그 속에서 제안되는 분열자라는 개념은 이러한 차이의 철학의 기반 위에서 전개되는 차이에 대한 순수긍정의 중요한 한 단면을 펼친다. 앞서 ‘4..나’절에서 우리는 ‘미분적, 문제적, 잠재적’이라는 세 특성이 ‘이념’을 경유하여 들뢰즈가 『차이와 반복』에서 ‘무의식’을 어떻게 정의내리고 있는지를 드러내는 중요한 계기로 작동한다는 점을 보았다. 더불어 우리는 들뢰즈에게 ‘이념’이란, 그의 존재론을 구축하는 잠재성의 두 층위 중 한 면을 이룬다는 점을 살폈다. 그렇다면 우리는 들뢰즈에게 ‘이념’과 세 특성을 매개로 공명하고 있는 ‘무의식’을 사유한다는 것은 곧 그의 존재론의 또 다른 전개였다고 말할 수 있다.

무엇보다도 들뢰즈가 기존의 부정과 대립 내지 모순으로서만 사유되었던 차이 개념에 반대해 순수 긍정으로서 사유될 수 있는 차이 개념을 고찰했던 것이 그의 차이의 철학을 해명하는 하나의 계기라면, 그가 제안하는 차이의 개념의 중심은 단연 ‘생성으로서의 차이’에 있다. 그리고 우리가 지금까지 살펴본 ‘미분적, 문제적, 잠재적’인 것으로서의 무의식은 정확하게 이러한 ‘생산’ 역량을 입증한다. 그 자체로는 어떤 규정성도 갖지 않고 오직 상호적인 관계에 따라서만 상호규정성과 완결된 규정을 획득하는 미분적 무의식, 어떤 단일한 해(解)로도 환원되지 않고 문제 그 자체로부터 끊임없이 새로운 문제들을 산출해내는 문제적인 무의식, 현실화되지 않더라도 언제나 현행적인 것으로서 작동하는 잠재적 대상을 포함하는 잠재적인 무의식은 모두 이러한 생산 역량의 귀결들이다. 더욱이 우리가 ‘4. 가. 2. 욕망의 초월적 종합과 내재적 종합’ 절에서 보았듯, 들뢰즈는 무의식에 있어서 ‘이미 존재해 있는 것이 아니라, 구축되어야만 하는’ 것이라는 점을 거듭 강조한다. 이런 맥락에서 들뢰즈에게 무의식의 ‘생산’ 역량은 그 본성상의 특성이라고도 말할 수 있는 중요한 위치를 점한다.

들뢰즈는 복수적인 충동과 의지를 단일적인 충동으로 서둘러 환원되어야 할 부정적인 극복의 대상이 아니라, 그 자체가 우리 심리생물학적인 삶을 정초짓는 근본조건이라는 점에서 출발하였다. 그리고 그로부터 그는 무의식은 어떤 과거로 소급해가는 원초적인 욕망과 결코 무관하다는 점, 무의식은 언제나 주어지는 것이 아니라, 스스로 만들어야 하는 것이라는 점을 강조했다. 이는 들뢰즈가 무의식에서 역시 자신의 차이의 철학의 전개 한 단면을 드러내는 것이라고 주장할 수 있게 하는데, 이 때 무의식은 철저하게 그 자체 생산되는 것이자, 부단한 생성을 스스로 만들어내는 역동적인 운동으로서만 소묘되기 때문이다.

따라서 우리는 들뢰즈가 제시하는 순수긍정의 대상이자 오직 생성으로서만 스스로를 입증해내는 차이 개념은, 복수적인 충동과 의지를 무화시키지 않는 가운데, 생성의 운동을 거듭하는 ‘분열자’와 정확히 동일한 지점을 지시한다고 말할 수 있다. 달리 말하면 분열자 개념을 중심으로 펼쳐지는 분열분석이라는 작업은 생성으로서의 차이를 달리 표현하는 또 하나의 차이의 철학의 기획이요, 원초적 억압으로 소급해가는 무의식의 발견의 작업이 아니라, 순수한 생성의 작업이었던 셈이다.

## 5. 결론

홀랜드는 임상적 실체와 구분되는 과정으로서의 분열자 개념의 증례로서 즉흥 재즈 연주를 든다.<sup>134)</sup> “독자들은 항상 억압과 권력의 강제의 의한 과정의 실패를 의미하는 정신병적 질환이 아닌, 정신분열증의 과정으로서의 완성을 의미하는 재즈 음악을 떠올렸으면 좋겠다.”<sup>135)</sup> 여기서 그는 재즈가 ‘그룹 전체의 구성 자체가 덜 경직된 구조를 가지고 그룹 내에서의 교감과 커뮤니케이션은 자유적인 형태로 자발적’이라는 점에서, 기존의 음악을 ‘해석’하거나 ‘재현’하는 것이 아니라, ‘전혀 이전에 들어보지 못한 음악이지만 무언가 새롭고 고유한 것을 창조해’ 내듯, 우리에게 과정으로서의 분열증으로부터 창안적인 역량으로 나아가길 권한다. 우리는 그러한 작업의 일환으로서 분열자 개념을 어떻게 ‘작동’하게 만들 것인가의 문제로서 여기에 이르렀다.

지금까지의 논의를 통해 우리는 들뢰즈·가타리가 『안티 오이디푸스』에서 제시하는 ‘분열자’ 개념의 이면에는, 이들이 제시하는 ‘미시적 심리학’이라는 새로운 종류의 무의식 이론이 전제되고 있으며, 그러한 무의식에 대한 고찰은 들뢰즈가 각각 니체와 라이프니츠에 대한 연구로부터 끌어올린 철학적 자원들과 결부되어야만 한다는 내용을 살펴보았다.

세부적으로 우리는 먼저 2절에서 기존의 선행연구를 들뢰즈·가타리 이전과 이후로 나누어 전자에서는 마르쿠제와 라이히를 중심으로, 후자에서는 마이클 하트와 커슬레이크를 위주로 검토했다. 이어 3절에서는 라이프니츠의 ‘미세지각’이 자리하는 무의식의 영역과 니체의 ‘힘에의 의지’가 제시하는 무의식에 대한 고찰을 들뢰즈가 어떻게 해석하고 수용하는지를 살펴보았다. 4절에서는 들뢰즈가 의식적 주체에 의한 능동적 종합과는 다른 양상으로 미시적인 차이들의 유희를 통해 형성되는 과정을 ‘수동적 종합’이라고 칭하고, 그를 어떻게 변형, 전개시켜가는지 ‘애벌레주체’, ‘작은 자아’ 개념과 욕망기계로서의 ‘분열자’ 개념을 통해 살펴보았다.

궁극적으로 그러한 미시적인 향들이 우글거리는 잠재성의 층위에 대한 고찰과 그 왕성한 생산력에 주목하는 것은 다른 한편, 그것이 스스로 현행성의 원리를 구축해낸다는 점에 있었다. 그를 분열자 개념에 적용하기 위해, 우리는 니체의 힘에의 의지 개념을 경유하여, 들뢰즈가 무의식의 영역에 어떤 체계라고 부를 수 있는 내재적인 원리를 성립시키고 있음을 드러냈다.

이를 달리 말하면 욕망이 위치하는 무의식장에 접근하는 새로운 통로를 창안하

134) 실제로 들뢰즈는 자신의 책을 “음반을 걸어놓고 음악을 듣듯 들어달라.”(D 10; 국11)라고 말한 적이 있다.

135) 홀랜드, Ibid, 서문, x i

자는 것이다. 그것은 이성과 정념, 영혼과 신체의 대립이라는 전통적인 서양철학의 접근이나, 무의식을 내 안의 타자성으로 설정하는 정신분석<sup>136)</sup>의 입장과는 매우 다른 길을 지시한다. 그것은 심신의 대립도, 내 안의 타자성과의 대결도 아니다. 애초에 지배하는 자와 지배받는 자가 결정되어 있는 사태는 없다. 오직 심리적인 장에는 저마다 하고자 하는 것들이 달라 서로 다른 방향을 지시하는 무한한 욕망들이 있을 뿐이다. 그리고 그것들이 우발적으로 마주칠 때, 즉 어떤 관계를 형성할 때, 그 관계를 통해 어떤 것이 지배하는 욕망이 되고, 어떤 것이 지배받는 욕망이 되는가 하는 문제가 결정된다. 때문에 여기서 이러한 무의식의 다양한 이질적인 흐름들을 하나로 관통하는 초월적인 원리나 법칙을 상정할 수는 없다. 오직 이질적인 항들간의 관계에 의해 그때그때마다 나타남의 질서가 내재적으로 성립될 뿐이다.

우리는 이로써 들뢰즈 사유 전체를 관통하는 차이에 자체에 대한 긍정이 ‘분열자’ 개념으로 전개되는 것은 어떤 비약이라기보다는 동일한 자장 안에 있는 공명하는 물음이었음을 주장하게 된다. 차이나는 것들간의 관계에 따라 무한한 생성이 발생하는 공간인 무의식은 바로 차이의 철학을 증명하는 현장이 된다.

이상의 기술로부터 본 논문은 다음과 같은 귀결을 얻는다. 첫째, 본 논문은 니체와 라이프니츠의 미시적 지각 내지 힘에의 의지 개념을 근간으로 들뢰즈 연구사에서 국내외적으로 거의 조명된 바 없는 무의식 개념을 해명함으로써 들뢰즈 철학에 관한 새로운 이해를 제시한다. 특히 들뢰즈·가타리의 『안티 오이디푸스』에 관한 지금까지의 연구 경향은, 라이프니츠의 미시적 무의식은 고려의 대상에서 제외하였으며, 니체의 힘에의 의지 개념은 미시성 분석으로까지 나아가지 못했다. 반면 본 논문은 분열자 개념을 라이프니츠와 니체의 ‘미세지각’과 ‘힘에의 의지’ 개념과 결부지어 ‘미시적인 것’과 ‘무의식’의 연관성을 드러낸다.

둘째, 본 논문은 그를 통해 들뢰즈·가타리 수용사에서 제기되었던 논쟁을 극복하고, 들뢰즈의 각 시기별 사유의 연속성을 밝힌다. 가타리와의 협업으로 네 권의 저서가 출간된 시기는 들뢰즈 ‘본연의 노선’의 작업이 아니라는 비판이 제기되는데, 이는 들뢰즈 철학에서 ‘분열자’ 개념이 갖는 중요성을 간과한다는 점에서 재고될 필요가 있다. 미시적 무의식은 소위 들뢰즈 전기의 ‘지각의 수동적 종합’과 후기의 ‘욕망의 수동적 종합’을 관통하는 개념으로 작동한다. 따라서 들뢰즈 철학을

136) 라캉의 논의를 브루스핑크는 ‘주체에게 외래적이건 이질적인 무엇으로서의 ‘타자성’ 대한 논의’로 요약한다. 그에 따르면 이 타자성은 ‘무의식(언어로서의 타자)과 자아(상상적인 타자(이상적 자아)와 욕망으로서의 타자(자아 이상))에서 시작해서 프로이트의 초자아(향유로서의 타자)에 이르는 믿기지 않는 온갖 영역에 걸친다.’(10), 관련 논의는 ‘브루스 핑크, <라캉의 주체>, ‘1부 구조: 소외와 타자’를 참조하라.

관통하는 ‘차이의 철학’이 전 시기를 걸쳐 ‘하나의 의미’로 전개된다고 보아야 한다.

셋째, 본 논문은 ‘동일성’과 ‘차이’, ‘일자’와 ‘다자’ 간의 대립을 해체하고 분열적인 차이들이 어떻게 비동등하고 불균등한 그대로 하나의 동일한 평면에 놓이게 되는지를 제시한다. ‘욕망 기계’를 구성하는 ‘부동의 모터’로서의 ‘기관 없는 신체’ 내지 그것과 상관적인 ‘다양체’ 개념은 이러한 이항성의 극복가능성을 전혀 새로운 차원에서 개시한다는 점에서 주목할 만하다. 이로써 분열자 개념은 차이나는 것들로부터 무한한 생성과 변형이 창조되는 현장을 그리는 것인 동시에, 그러한 차이들은 오직 ‘하나의 목소리’로서 대립과 갈등을 배제하는 새로운 층위의 ‘차이의 철학’을 입증하는 토대가 됨을 드러낸다. 차이나는 것들의 반복, 불균등한 것들의 동일성, 비동등한 것들의 하나의 목소리라는 메아리를 우리는 들뢰즈·가타리의 미시적 무의식 이론에서 역시 동일하게 발견하게 되는 것이다. 이로써 들뢰즈 사유의 전반을 관통하는 차이의 철학과 관통하는 분열자 개념은, ‘차이’를 사유하는 또 하나의 열린 장을 우리에게 제시한다.



## 6. 참고문헌

### \*국외 논문 및 저서

- Adams. R. M.(1994) *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, USA,
- Badiou, A. (1997) *Deleuze: La clameur de l'Etre*, Hachette (『들뢰즈: 존재의 함성』, 박정태 역, 이학사, 2001)
- Bergson, H.(1934) *La Pensée et le Mouvant*, 1934(『사유와 운동』, 이광래 역, 문예출판사, 1993)
- Bruce, F. (1996) *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton Univ Press(『라캉의 주체』, 이성민 역, 도서출판b, 2010)
- Colebrook. C, (2003) *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin(『들뢰즈 이해하기』, 한정현 역, 그린비, 2007)
- Descombes. V. (1980) *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding, Cambridge University Press,
- Deleuze, G. (1952) *Empirisme et subjectivité*, PUF(『경험주의와 주체성:흠에 따른 인간본성에 관한 시론』, 한정현 외 역, 난장, 2012)
- (1962) *Nietzsche et la philosophie*, PUF(『니체와 철학』, 이경신 역, 민음사, 2016)
- (1966) *Le Bergsonism*, PUF(『베르그송주의』, 김재인 역, 문학과 지성사, 1996)
- (1967) *Présentation de Sacher-Masoch*, PUF(『매저키즘』, 이강훈 역, 인간사랑, 1996)
- (1968) *Différence and répétition*, PUF (『차이와 반복』, 김상환 역, 민음사, 2004)
- (1990) *Spinoza et le problème de l'expression*, PUF(『스피노자와 표현 문제』, 권순모·현영종 역, 그린비, 2019)
- (1970) *Spinoza: philosophie pratique*, PUF(『스피노자의 철학』, 박기순 역, 민음사, 2001)
- (1972) *L'Anti-OEdipe(avec Félix Guattari)*, PUF(『Anti-oedipus, Capitalism and Schizophrenia』, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lanne, University of Minnesota Press, 1983; 『안티 오이

- 디푸스』, 김재인 역, 민음사, 2014)
- (1977) *Dialogues(avec Claire Parnet)*, PUF(『디알로그』, 허희정 외 역, 동문선, 2005)
- (1980) *Mille Plateaux(avec Félix Guattari)*, PUF(『천개의 고원』, 김재인 역, 새물결, 2001)
- (1980) *Deleuze-Spinoza Cours du 06:01:81*
- (1983) *Deleuze-Leibniz Cours du 19:04:83*
- (1988) *Le Pli-Leibniz et le baroque*, PUF(『주름, 라이프니츠와 바로크』, 이찬웅 역, 문학과 지성사, 2004)
- (1988) *Abécédère de Gilles Deleuze(avec Clair Parnet)*, Dir. Pierre-Anre Boutang, DVD, (대운미디어, 2015)
- (1990) *Pourparlers 1972-1990*, Les Editions de Minuit(『대담 1972-1990』, 김종호 역, 도서출판 솔, 1993)
- (2004) *Desert Island and Other Texts: 1953-1974*, trans. M. Taormina, Semiotext(e); MIT Press.
- (2007) *Deuz Régimes de fous*, Minuit
- Descartes, R. 『철학의 원리』, 원석영 역, 아카넷, 2012
- 『성찰』, 이현복 역, 문예출판사, 1997
- Eugene W. Holland, (1999) *Deleuze and Guattari's Anti Oedipus: Introduction to schizoanalysis* Routledge
- F. Guattari (1977) *La révolution moléculaire*, Editions de Recherches(『분자 혁명』, 윤수종 역, 푸른숲, 1999)
- (1979) *L'Inconscient machinique*, Editions de Recherches (『기계적 무의식』, 윤수종 역, 푸른숲, 2003)
- Freud, G. 「성욕에 관한 세 편의 에세이」, 『성욕에 관한 세편의 에세이』, 김정일 역, 열린책들, 2004
- 「정신적 기능의 두 가지 원칙」, 「무의식에 관하여」, 『정신분석학의 근본개념』, 윤회기 역, 열린책들, 2004
- 「나의 이력서」, 『정신분석학 개요』, 박성수 역, 열린책들, 2004
- 「서른한번째 강의: 심리적 인격의 해부」, 『새로운 정신분석강의』, 홍혜경 역, 열린책들, 2004
- 國分 功一郎 (2013) 『ウルズの哲學原理』 國分 功一郎, 岩波(『고쿠분 고이치로의 들뢰즈 제대로 읽기』, 박철은 역, 동아시아, 2015)

- Hardt, M. (1995) *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press[마이클 하트, 『들뢰즈의 철학사상』, 이성민 외 역, 갈무리, 1996]
- Ellenberger H. F. (1994) *The Discovery of Unconscious*, Fontana Press
- Hughes, J. (2009) *Deleuze's "Difference and Repetition" : A Reader's Guide*, Continuum Intl Pub Group
- Jolley, N. (2005) *Leibniz*, Routledge
- Jorati, J.(2017) *Leibniz On the Causation and Agency*, Cambridge University Press
- Jung, C.G. (2001) 『융 기본 저작집 1:정신요법의 기본문제』, 한국융연구원 C.G. 융 저작 번역위원회 역, 솔
- (2007) 『융 기본 저작집 4: 인간의 상과 신의 상』, 한국융연구원 C.G. 융 저작 번역위원회 역, 솔
- Kant, I. (1781) *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v, R. Schmidt, edit. Felix Meiner, Hamburg, 1990(『순수이성비판2』, 백종현 역 아카넷, 2006)
- Kerslake, C. (2013) *Deleuze and The Unconscious*, Continuum Intl Pub Group
- Klossowski, P. (1969) *Nietzsche et le Cercle Vicieux*, Mercure de France Paris(『니체와 악순환』, 조성천 역 그린비, 2009)
- Lacan, J. (1957) *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la rasion depuis Freud*, Paris, PUF(「무의식에 있어서 문자가 갖는 권위(주장) 또는 프로이트 이후의 이성」, 『욕망이론』, 권택영 외 역, 문예출판사, 1994)
- (1973) *Le séminaire X I*, Paris, Seuil(『자크 라캉 세미나11』, 맹정현 외 역, 새물결, 2008)
- Lambert, G. (2006) *Who's Afraid of Deleuze and Guattari?*, Continuum (『누가 들뢰즈와 가타리를 두려워하는가?』, 최진석 역, 자음과 모음, 2013)
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B.(1967) *Vocabulaire de la Phychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France(『정신분석학 사전』, 임진수 역, 열린책들, 2005)
- Lee, S.(2014) 'Toward a New Reading of Leibnizian Appetites: Appetites as Uneasiness', *Res Philosophica* 91
- Le'vi-Strauss, C. (1962) *La Pensee Sauvage*, Plon (『야생의 사고』, 안정남 역, 한길사, 1996)
- Leibniz, G. W. 『라이프니츠와 아르노의 서신』, 이상명 역, 아카넷, 2015

- 『형이상학 논고』, 윤선구 역, 아카넷, 2010
- (1976) *Philosophical Papers and Letters*, trans. L.E. Loemker
- (1989) *Philosophical Essays*, trans. by Ariew and Garber, Indianapolis: Hackett
- (1996) *New Essays on Human understanding*, trans. Remnant and Bennett, Cambridge
- Mann, T. (2009) 『쇼펜하우어 · 니체 · 프로이트』, 원당희 역, 세창미디어
- Massumi, B. (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, London, MIT
- Nietzsche, F (1970) *Aurore*, trans. Julien Hervier, Gallimard(『아침놀』, 니체 전집 10권, 박찬국 역, 책세상, 2004)
- (1971) *Ainsi Parlait Zarathoustra*, trans. Maurice de Gandillac, Gallimard(『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 니체 전집 13권, 정동호 역, 책세상, 2000)
- (1971) *Par-delà bien et mal : la genealogie de la morale*, trans. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand, Jean Gratien, Gallimard(『선악의 저편 · 도덕의 계보』, 니체 전집 14권, 김정현 역, 책세상, 2002)
- (1982) *Le Gai savoir*, trans. Pierre Klossowski, Gallimard(『즐거운 학문』, 니체 전집 12권, 안성찬 외 역, 책세상, 2005)
- (1990) *Considération inactuelle I et II*, trans. Pierre Rusch , Gallimard(『비극의 탄생 · 반시대적 고찰』, 니체 전집 2권, 이진우 역, 책세상, 2005; 『비극의 탄생』, 박찬국 역, 아카넷, 2007)
- (1996) *Der Wille zur Macht*, Kröner, (*La Volonté de puissance*, trans. Geneviève Bianquis, Gallimard: 『권력에의 의지』, 강수남 역, 청하, 1992)
- 宇野邦一 (2015) *ドゥルーズ·知覺·イメージ*, せりか書房(『들뢰즈, 유동의 철학』, 김동선 외 역, 그린비, 2008)
- Patton, P. (2000) *Deleuze and the Political*, Routledge(『들뢰즈와 정치』, 백민정 역, 태학사, 2005)
- Plotinos, 『영혼-정신-하나: 플로티노스의 중심개념』, 조흥규 역, 나남, 2008
- Reich, W. (1933) *Die Massenpsychologie des Faschismus*, trans. Herbert Graf, Kiepenheuer & Witsch(『파시즘의 대중심리』, 황선길 역, 그린비,

- 2012)
- (1936) *Die sexuelle Revolution*, Fischer Taschenbuch (『성혁명』, 윤수종 역, 새길, 2000)
- Schelling, F. W. J. 『자연철학의 이념』, 「자연철학 체계의 기획 서설」, 한자경 역, 서광사, 1999
- Schopenhauer. A. 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 역, 을유문화사, 2015
- Simons, D., Chabris. C. 『보이지 않는 고릴라』, 김명철 역, 김영사, 2017
- Spinoza, B. (1991) *The Ethics*, trans. Samuel Shirley, Hackett(『에티카』, 황태연 역, 비홍 2014)
- Wolff, C (2017) *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*, Trans. Thomas Ahnert, liberty fund
- Zizek, S. (1998) *Cogito and the Unconscious: Sic 2*, Duke Univ Presss(『코기토와 무의식』, 라깡정신분석연구회 역, 인간사랑, 2012)
- (2000) *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso(『까다로운 주체』, 이성민 역, 도서출판b, 2005)
- (2003) *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, Routledge(『신체 없는 기관: 들뢰즈와 결과들』, 김지훈 외 역, 도서출판b, 2006)

### \*국내 논문 및 저서

- 김상환, 「데카르트, 프로이트, 라깡: 어떤 평행관계」, 『라깡과 현대정신분석』 제8권, 2006
- , 「데카르트의 코기토에서 무의식적 주체로」, 『니체, 프로이트, 맑스』, 창작과 비평사. 2002
- , 「철학과 정신분석」, 『니체, 프로이트, 맑스 이후』, 창비, 2002
- 김재인, 「들뢰즈의 ‘부분대상(objet partiell)’이론」, 『미학예술학연구』 제41집, 2014
- 김재희, 「잠재적 무의식, 경험의 현행적 조건」, 「순수생명의 잠재성과 배아적 무의식」, 『베르그손의 잠재적 무의식』, 그린비, 2010
- 김정현, 「서양 철학사에 나타난 무의식의 개념」, 『한국정신치료학회지』, 제14권 제1호. 2000
- , 「프로이트에게 미친 니체의 영향」, 『철학과 마음의 치유: 니체, 심층심리학,

- 철학상담치료』, 책세상, 2013
- 박제철, 「물체적 실체」, 『라이프니츠의 형이상학』, 서강대학교 출판부, 2013
- 박찬국, 「모든 가치의 근원은 힘에의 의지다」, 『그대 자신이 되어라』, 부북스, 2016
- , 「쇼펜하우어의 형이상학적 욕망론에 대한 고찰」, 『철학사상』 36호, 2010
- 배선복, 『라이프니츠의 삶과 철학세계』, 철학과 현실사, 2007
- 백승영, 「생기존재론」, 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상, 2005
- 성기현, 「발생론적 지각론」, 『들뢰즈의 미학』, 그린비, 2019
- 송유례, 「플로티누스의 ‘무의식적’ 행복 이론」, 『인문학연구』 37호, 2018
- 윤선구, 「현상세계의 형이상학적 근거」, 『철학』 57호, 1998
- 조흥규, 「플로티누스의 형이상학: Heneology의 이해를 위한 소고」, 『철학논집』 제 34집, 2013
- 천규석, 「유목주의는 침략주의다」, 『유목주의는 침략주의다』, 실천문학사, 2006
- 최길준, 「식물은 이웃이 있다는 것을 어떻게 알까?」, 『한국분자·세포생물학회』, 2016
- 홍준기, 「들뢰즈의 욕망이론: 라캉적 관점에서의 비판적 고찰」, 『진보평론』, 2007
- 「시각의 메커니즘」, 『Newton Hightlight 97: 감각-놀라운 메커니즘』, (주)아이뉴턴, 2016

## 7. Abstract

### Deleuze's Concept of Differential Unconscious

Kim Hyo-young

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

“It is said that the unconscious is dark and somber.”(AO 112). Normally, we recall ‘repression’ from the word ‘dark’. As Psychoanalysis does, should we determine unconscious as sexual drive, it is rather something shouldn’t go up to the consciousness directly, consequently it has to be repressed. On the other hand, differential unconscious of Deleuze is not repressed thing shouldn’t rise to the consciousness. For there is no certain determination of unconscious, it is rather undetermined wouldn’t go up to the light side yet. The one only able to disclose itself through conflict and opposition with Ego or Superego. The other is more primitive stratum pregnant determination in active and aggressive way. The One, unconscious as repressed, finds ‘macro’ drive’s single drive following pleasure principle in itself. The other, unconscious as undetermined, finds various ‘micro’ derives indicating multiple direction in itself.

Thereby, Deleuze’s study about unconscious is not able to be summarized as a theory insists free of unconscious from repression. At first, there is no repressed unconscious, but also desire as deficiency. The only unconscious is a ‘desiring machine’ like a ‘factory’ facilitates infinite production. The basic idea of Deleuze is that not only all conscious thinking, behavior, judgement but also things constitute a society and organic system comes from ‘the production desiring’. It is

common to believe that we have a common desire in a certain society. Should we mention a desire is structured socially or produced in a society, we can understand in this context. However, here is a different view from Deleuze. He suggest that a desire is socially produced as well as a society is produced by the desires.

Nevertheless, it is not enough should we only apprehend not only a desire is social production but also is a producer of society. As far as we determine unconscious as single sexual drive repressed, the only concern of us cannot away from free of sexual drive. That's the reason why Deleuze criticised W. Reich. Therefore, the core of studying of unconscious is to take an approach virtuality as a reality existing with actuality simultaneously, furthermore to discover it activating in multiplicity rather than unity. In brief, the unconscious for Deleuze is believed as the dimension of playing differentials originating the actualities by action of disparate and differential drives.

The concept of differential unconscious comes from G. W. Leibniz and F. Nietzsche. Leibniz points minute perceptions under the appearance of consciousness out. Nietzsche takes note of 'various wills' to a dreadful extent complicated at the bottom of the consciousness as unity. On this context, minute perceptions or various wills is multiple in a regard to compare single consciousness as an 'unity', is 'differential' in a regard each drives and wills have their own direction separately, is 'disparate' in a regard to coexist with differential drives and wills.

Deleuze named such differential and multiple unconscious as 'schizophrenic' in a cooperation with Félix Guattari. In this sense schizophrenic has nothing to do with 'schizophrenia' as clinicopathologic symptom. 'Schizo-analysis' as an analysis suggested in *Anti-Oedipus* with Guattari departs from such differential desires. 'Differential unconscious instead of unconscious of Oedipus', 'molecular unconscious contesting molar unconscious' are just same in extension with such unconscious.

Usually, according to the reading emphasizing a severance from the Deleuze's philosophy, the concept of 'schizophrenic' suggested in a cooperation with Guattari would not the way of Deleuze essentially. However, should we know the early studies about minute perceptions of



Leibniz and the late studies about 'will to power' of Nietzsche, we are unable to do agree with the reading. Deleuze already has deal with the concept of Nietzsche 'will to power' as differential and multiple in his early studies, but also he has deal with minute perceptions in a similar way in his late studies. Therefore we need to emphasize his cooperation with Guattari has strong continuity with his early ideas.

Furthermore, this demonstrates the notorious misapprehension that the concept of 'schizophrenic' is only admiration for insanity is not true. Rather the concept of 'schizophrenic' is made up the differential relating with Leibniz and Nietzsche, the 'differential philosophy' of Deleuze at his main text, *Difference and Repetition*.

To sum up, the paper takes notice of singular unconscious suggested by Deleuze behind the concept of 'schizophrenic', to disclose the ideas is correlative with the philosophical thinking of Leibniz and Nietzsche, aim to suggest new understanding about the concept of 'schizophrenic'. In addition, by treating the differential difference with nonequivalence and inhomogeneity in a single plane, also by considering the concept of 'schizophrenic' with 'Body without organ', 'multiplicity', 'the one and the many', these concepts will be discussed in a continuity. In addition, the differential unconscious as 'a space where the differences play' is accord with the Deleuze's differential philosophy aimed to deal with the differences themselves rather than denial, opposition or contradiction.

**Key words:** Deleuze, unconscious, differential, schizo-analyse, schizophrenic, differential philosophy

**Student Number:** 2016-26529